Die verschlossene Pforte

Eine Untersuchung zu Ez 44,1—3

(Teildruck)

Dissertation

der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Breslau

zur Erlangung der

theologischen Doktorwürde

vorgelegt von

Karl Harmuth
Priester der Diözese Berlin

Promotion: 6. Nov. 1933

1933

Max Schmersow Buchdruckerei für fremde Sprachen G. m. b. H., Kirchhain N.-L.

Genehmigt auf Vorschlag von

Prof. Dr. Alfons Schulz
Privatdozent Dr. Dr. Friedrich Schmidtke

Examen rigorosum:
1. Juni und 21. Juli 1933

Promotion:
6. November 1933, 12 Uhr

Vortrag:
Aus der Geschichte der Ezechiel-Exegese
im christlichen Altertum



Inhaltsangabe.

Inhalt des Teildrucks.

Verzeichnis der Abkürzungen.

MT	=	Masoretischer Text
LXX	=	Septuaginta
Pesch	=	Peschitta
Vulg	=	Vulgata
Bardenh	=	Bardenhewer
GesHw	=	Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch[17], Leipzig 1921
GesK	=	Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[28], Leipzig 1909
AtAbh	=	Alttestamentliche Abhandlungen
BA	=	Beiträge zur Assyriologie
BS	=	Biblische Studien
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom AT
BZfr	=	Biblische Zeitfragen
GAL	=	Geschichte der altchristlichen Literatur (Bardenh)[1] u.[2], 1912/32
JPT	=	Jahrbuch für protestantische Theologie
MGWJ	=	Monatsschrift für Geschichte des Judentums
Rb	=	Revue biblique
RGG	=	Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgeg. von Gunkel-Zscharnack, Tübingen
TQ	=	Theol. Quartalschrift
TSK	=	Theol. Studien und Kritiken
ZAW	=	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft

Literaturverzeichnis.

Bacher, W., Das Targum zu Hiob, MGWJ, 20. Jahrg., Breslau 1871.

Baedeker, K., Palestina und Syrien, Leipzig 1910.

Balmer-Rinck, J. J., Des Propheten Ez Gesicht vom Tempel, Ludwigsburg 1895.

Bauer, H., u. Leander, P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache, I. Halle 1922.

— Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen, BA, VII, 1, Leipzig 1912.

Benrath, K., Zur Geschichte der Marienverehrung, TSK 1886.

Bergstraesser, G., Hebräische Grammatik (Gesenius[29]), I. Leipzig 1918; II. Leipzig 1929.

Berliner, A., Targum Onkelos, Berlin 1884.

Bertholet, A., Das Buch Hesekiel, Tübingen 1897.

Bezold, C., Babylonisch-assyrisches Glossar, Heidelberg 1926.

Bickell, G., Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter (Bibl. d. Kirchenväter 48), Kempten 1872.

Brockelmann, C., Lexicon Syriacum[2], Halis sax. 1923.

— Syrische Grammatik[4], Berlin 1925.

Buzy, D., Les symboles prophétiques d'Ezéchiel, Rb 29 u. 30, Paris 1920/21.

Calmet, A., Commentaire littérale sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament[3], VI, Paris 1726.

Canisius, P., De Maria Virgine incomparabili ... libri quinque, Ingolstadii 1577.

Cornelius a Lapide, Commentaria in quatuor prophetas maiores, Antverpiae 1689.

Cornill, C. H., Das Buch des Propheten Ez, Leipzig 1886.

Dalman, G. H., Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch[2], Frankfurt a. M. 1922.

— Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch[2], Leipzig 1905.

Delitzsch, Frdr., Die Lese- und Schreibfehler im AT, Berlin-Leipzig 1920.

Dindorfius, G., Epiphanii episcopi Constantiae opera, Lipsiae 1862.

Dold, A., Konstanzer alttestamentliche Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen, Beuron 1923.

Dürr, L., Die Stellung des Propheten Ez in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik in AtAbh IX, 1, Münster i. W. 1923.

Dürr, L., Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartungen, Berlin 1925.
Ehrlich, A. B., Randglossen zur Hebräischen Bibel, Leipzig 1912.
Encyclopaedia Judaica, Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1928.
Faulhaber, M., Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften in BS IV, Freiburg i. B. 1899.
Field, F., Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1875.
Friedrich, Ph., Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907.
Goettsberger, J., Einleitung in das AT, Freiburg i. B. 1928.
Grätz, H., Kritischer Kommentar zu den Psalmen, Breslau 1882.
Gressmann, H., Altorientalische Texte und Bilder zum AT², Berlin und Leipzig 1926.
Gugenheimer, R., Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ez nach den Handschriften des Horreum mysteriorum, Dissert., Berlin 1894.
Hävernick, H. A. C., Commentar über den Propheten Ez, Erlangen 1843.
Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1893—1904.
Hatch, E., and Redpath, H. A., A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament, Oxford 1897.
Heinisch, P., Das Buch Ez, Bonn 1923.
Hellinghaus, O., Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter, M.-Gladbach 1919.
Herntrich, V., Ezechielprobleme, Gießen 1932.
Herrmann, J., Ez übers. u. erklärt, Leipzig-Erlangen 1924.
— Ezechielstudien in BWAT, Leipzig 1908.
Herzog, J. J., Das Leben Johannes Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel, Basel 1843.
— P., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ez in AtAbh IX, Münster i. W. 1923.
Hitzig, F., Der Prophet Ez, Leipzig 1847.
Hölscher, G., Hesekiel, der Dichter und das Buch, Gießen 1924.
Holtzmann, O., Middot (Von den Maßen des Tempels), in Die Mischna, hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann, Gießen 1913.
Jahn, G., Das Buch Ez auf Grund der LXX hergestellt, Leipzig 1905.
Jeremias, A., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur², Leipzig 1929.
Jirku, A., Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1931.
Kautzsch, E., Grammatik des Biblisch Aramäischen, Leipzig 1884.
Keil, K. F., Commentar über den Propheten Ez, Leipzig 1882.
Kliefoth, Th., Das Buch Ezechiels, übers. u. erklärt, Rostock 1864/65.
Knabenbauer, J., Commentarius in Ezechielem Prophetam (Curs. Script. Sacr.), Pariis 1890.
Kraetzschmar, R., Das Buch Ez, Göttingen 1900.

Kugler, F. X., Von Moses bis Paulus, Münster i. W. 1922.
Kühn, E., Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit, Gotha 1882.
de Lagarde, P., Hagiographa chaldaice, Lipsiae 1873.
— Prophetae chaldaicae e fide codicis Reuchliniani, Lipsiae 1872.
Lamy, Th. I., Sancti Ephraem Syri hymni et sermones, Mechliniae 1886.
v. Lehner, F. A., Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1886.
Levy, J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targume und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums[3], Leipzig 1881.
— Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim[2], Berlin u. Wien 1924.
Lommatzsch, C. H. E., Selecta in Ezechielem, XIV, Berlin 1842.
Mandelkern, S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Lipsiae 1896.
Manitius, M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1911—31.
Marracci, H., Polyanthea Mariana, Coloniae Agrippinae 1683.
Marti, K., Kurzgefaßte Grammatik der bibl. aramäischen Sprache, Bln. 1896.
Martini, R., Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos, Parisiis 1651.
Marx, J., Lehrbuch der Kirchengeschichte[9], Trier 1929.
Merx, A., Chrestomathia Targumica, Porta ling. orient. VIII, Berlin 1888.
— Der Wert der LXX für die Textkritik des AT an Ez aufgezeigt, in JPT 9, 1883.
Nestle, E., Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus, Supplementum editionum... Lipsiae 1880.
Neuss, W., Das Buch Ez in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrh., in Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Münster i. W. 1912.
Nikel, J., Grundriß der Einleitung in das AT, Münster i. W. 1924.
v. Orelli, C., Das Buch Ez (in kurzgef. Komment. zu den hl. Schriften von Strack und Zöckler), München 1896.
Petermann, J. H., Brevis Linguae Chaldaicae Grammatica, Litteratura, Chrestomathia cum Glossario, Porta ling. orient. II, Carolsruhae et Lipsiae 1872.
Rauschen, G. — Altaner, B., Patrologie (Rauschen[11]), Freiburg i. B. 1931.
Rautenberg, W., Die Zukunftsthora des Hesekiel, in ZAW 33, 1913.
Richter, G., Der ezechielische Tempel, in Beitr. z. Förd. chr. Theol., XVI, 2, 1912.
Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum, Pars Ezechielem continens, Leipzig 1810.
Sabatier, P., Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et caeterae quaecunque in Codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt, Tom. II, Parisiis 1751.
Schaefer, A., Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift[2], Münster i. W. 1900.

Schmalzl, P., Das Buch Ez, Wien 1901.
Schoepfer, Ae., Geschichte des Alten Testaments[4], Brixen 1906.
Schroeder, F. W. J., Der Prophet Hesekiel, Bielefeld-Leipzig 1873.
Schulte, A., Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale, (wissensch. Handbl. XVII), Paderborn 1920.
Schulz, A., Bibeltext in Schule und Kirche, Braunsberg 1916.
Smend, R., Der Prophet Ez, Leipzig 1880.
Sprank, S., Studien zu Ez, Stuttgart 1926.
Steuernagel, C., Lehrbuch der Einleitung in das AT, Tübingen 1912.
Strack, H. L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen[6], Clavis ling. Semitic. IV, München 1921.
Stummer, F., Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928.
Toy, C. H., The book of the prophet Ezekiel, Leipzig 1899.
Ungnad, A., Babylonisch-Assyrische Grammatik[2], Clavis ling. semitic., München 1926.
— Syrische Grammatik mit Übungsbuch, Clavis ling. Semitic., VII, München 1913.
Unger, E., Babylon, die heilige Stadt, nach der Beschreibung der Babylonier, Berlin und Leipzig 1931.
Walde, B., Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgange des Mittelalters in AtAbh VI, Münster i. W. 1916.
Westphal, G., Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, XV. Beiheft z. ZAW, Gießen 1908.
Zeller, P., Theol. Handwörterbuch, Calwer Kirchenlexikon, Calw und Stuttgart 1905.

Einleitung.

Die besonderen Schwierigkeiten des Buches Ez.

Wer sich bemüht, in das Buch Ez einzudringen, wird sehr bald dem großen Bibelübersetzer und Exegeten Hieronymus Recht geben, der in der Vorrede zu Buch XIV seines Ez-Kommentares den nun folgenden Teil (40,10ff.), „scripturarum oceanum et mysteriorum Dei labyrinthum[1]) nennt; ja, er wird gern geneigt sein, diese Ausdrücke des Hieronymus, die wie ein Stoßseufzer anmuten, auf das ganze Buch Ez zu beziehen. In der Tat ist das Eindringen in das Buch Ez wirklich nicht leicht, und von den prophetischen Büchern des AT dürfte wohl keines so viele „obscuritates“ — um abermals mit Hieronymus zu reden[2]) — aufweisen wie das Buch Ez. Kein anderes prophetisches Buch hat so viele visionären Schilderungen wie Ez, kein anderer Prophet beschreibt seine Visionen so plastisch, so weit ausgesponnen, in solchen Einzelheiten und in solcher Kleinmalerei wie Ez. Man vergleiche einmal Js 6,1 ff. mit Ez 1,4ff., wo beide Propheten die Herrlichkeit Gottes schauen und sich bemühen, das Geschaute in Worten wiederzugeben. Während Js in der Darstellung seiner Vision kaum mehr als einen Umriß gibt, erwähnt Ez in weitausgeführter Kleinmalerei selbst die unbedeutendsten Umstände und Nebensächlichkeiten. Allegorien und Bilder verwendet Ez zahlenmäßig viel mehr, viel ausgiebiger als andere Propheten, und mit einer Realistik, die einzig dasteht. Schon die gewöhnliche Sprache ist bei ihm überreich an Bildern, Metaphern, Reimen, Wortspielen und kühnen Vergleichen[3]). Gregor v. Nazianz nennt Ez τὸν τῶν προφητῶν

---

1) Migne L 25, 448.

2) Epist. LIII, ad Paulin., Migne L 22, 547.

1) Nach Schmalzl, 16 f.

θαυμάσιώτατον καὶ ὑψηλότατον[1]) und τὸν τῶν μεγάλων ἐπόπτην καὶ ἐξηγήτην μυστηρίων καὶ θεαμάτων[2]), Theodoret bezeichnet das Buch Ez als τῆς ποφητείας τὸ βάθυς[3]). Zweimal erwähnt Hieronymus, daß es im Judentum verboten sei, Anfang und Ende des Buches Ez zu studieren, bevor man das dreißigste Lebensjahr erreicht hätte, in Epist. LIII, ad Paulinum[4]): Principia et finem tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante triginta non legantur; und Comment. in Ez, Prooem.[5]): Aggrediar Ezechiel prophetam, cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum, impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat.

Die größten obscuritates des Buches Ez waren für das Judentum mit dem Merkabah-(מרכבה)Begriff verbunden; das ist die Vorstellung von dem Gottes-, Thron- oder Himmelswagen, die aus der ersten Vision, 1,4ff., gewonnen ist, ein Begriff, der Anlaß und Ausgangspunkt zu tiefer theologischer Spekulation und zu mystischem, ja theosophischem Sichversenken ins Göttliche wurde. Der Talmud Jeruschalmi[6]) bezeichnet die Merkabah-Lehre mit סוד, d. i. Geheimnis oder Geheimlehre. Der babylonische Talmud berichtet mehrmals, daß Vorwitzige, die es wagten, trotz noch zu jugendlichen Alters in die Merkabah-Lehre einzudringen, sofort schwer bestraft wurden; z. B. Chagiga 13a mit dem Tode durch ein Feuer, das hervorkam und den Vorwitzigen verbrannte, Schabbath 80b durch Stich einer Hornisse in die Stirn. Megilla 25b schreibt vor, daß in den Synagogen am Sabbath zur Prophetenlesung

---

[1]) Orat. II, 64, Migne Gr 35, 473.
[2]) Orat. XXV, 14, Migne Gr 35, 1217.
[3]) Comment. in Ez, Prol. Migne Gr 81, 812.
[4]) Migne L 22, 547.
[5]) Migne L 25, 17.
[6]) Krotoschiner Ausgabe, Fol. 77a.

jene Schlußabschnitte aus dem Kapitel, das über den Himmelskreis handelt (wiederum 1,4ff.) nicht gelesen werden.

Freilich lagen für das Judentum die Schwierigkeiten des Ez-Buches nicht nur in den mystischen Dunkelheiten, sondern sie lagen außerdem noch, und vielleicht nicht weniger, auf kultischem Gebiete. Wäre doch das Buch Ez beinahe zu den Apokryphen geworfen worden, weil seine Kultvorschriften sich mit denen des Pentateuch nicht deckten, sondern vielfach widersprachen. Gerettet hat die Kanonizität des Ez-Buches ein gewisser Rabbi Chananja ben Chiskia, ein Gelehrter, den man zu den Tanna'im der ersten Generation (50—90 n. Chr.) zählt. Diesem ist es gelungen, den Stein des Anstoßes wegzuräumen. Er brachte es fertig, die anstößigen Ungleichheiten, die zwischen den Kultvorschriften des Pentateuch und des Ez-Buches bestehen, durch geschickte Exegese fortzuerklären. Es muß dies allerdings eine harte Arbeit gewesen sein; denn dreimal berichtet der babylonische Talmud [1]), daß Rabbi Chananja ben Chiskia dreihundert Krüge Öl benötigte, bis es ihm gelang, die Widersprüche zwischen Pentateuch und Ez-Buch zu lösen und zu beheben. „Rabbi Jehuda sagte im Namen Rabhs: Fürwahr, zum Guten sei jenes Mannes gedacht, nämlich des Chananja ben Chiskia; denn wäre er nicht gewesen, so würde man das Buch Ez versteckt haben, da seine Worte den Worten der Tora widersprechen. Was tat er? Man brachte ihm dreihundert Krüge Öl, und nun schloß er sich in den Söller ein und erklärte sie" (nämlich die widersprechenden Teile). So zu lesen im Talmud Babli, Schabbath, Fol. 13a [2]).

Für das junge und jüngere Christentum scheint das Buch Ez ebenfalls wegen seiner Dunkelheiten weniger Anreiz geboten und weniger Interesse gefunden zu haben als andere Bücher

---

[1]) Schabbath Fol. 13 b, Chagiga Fol. 13a, Menachoth Fol. 45a.

[2]) Der Originaltext lautet:
אמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב וחנניה בן חזקיה שמו שאלמלא הוא נגנז
ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה מה עשה העלו לו שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשן :
Ebenso an den angeführten Stellen in Chagiga und Menachoth, nur mit kleineren Variationen.

des AT. Geht man die Väterzeit durch, so gewinnt man den Eindruck, daß Ez weniger exegesiert worden ist als die übrigen Prophetenbücher, auch weniger als beispielsweise das Hohelied. Nur die Erweckungsvision 37,1 ff. ist vielfach exegetisch wie homiletisch behandelt und auch zur Stützung des Auferstehungsdogmas herangezogen worden, und die vier lebenden Wesen 1,5 ff. sind öfters erörtert worden; für die übrigen Kapitel, oder überhaupt für größere Abschnitte, für größere zusammenhängende Stücke, fanden sich aber nur wenige Erklärer. Anführungen aus Ez findet man in der Väterzeit verhältnismäßig wenig. Aber in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts kommt mit dem Aufblühen der Marienverehrung eine Ez-Stelle zu Ehren, die bis dahin nirgendwo ein Sonderinteresse gefunden hatte; es ist 44,1—2, die Verse von der verschlossenen Pforte des Heiligtums, die von der Pforte verschlossen bleibt und durch die niemand hindurchgehen darf, weil Jahwe, der Gott Israels, durch sie eingetreten ist. Diese Stelle wissenschaftlich zu untersuchen ist die Aufgabe vorliegender Studie, wobei wegen des unmittelbaren Zusammenhanges der folgende Vers (44,3) mit einbezogen werden muß.

I.

Der Wortlaut der Stelle.

Daß der Text des Buches Ez stark verderbt ist, kann man in jedem Kommentar und in jedem Einleitungswerke lesen. Schuld daran sind in erster Linie wieder die obscuritates, die vielen Dunkelheiten. Heinisch [1]) fällt über die Beschaffenheit des Textes folgendes Urteil: „Der Text des Buches ist, wie allgemein anerkannt wird, in besonders arg verdorbenem Zustande auf uns gekommen; er ist einer der am schlechtesten erhaltenen des AT." Noch ungünstiger lautet das Urteil Jahns [2]), der eine sehr weitgehende Überarbeitung des Buches durch die Rabbinen (wegen seiner Widersprüche zum Pentateuch) annimmt und den ursprünglichen Text für derart entstellt ansieht, „daß es unmöglich ist, denselben verbotenus wiederherzustellen". Gewiß werden wir annehmen müssen, daß gerade ein Buch wie Ez durch Überarbeitung stark gelitten hat, doch geht Jahn sicher zu weit, wenn er schreibt [3]): „Die Soferim haben diesem vielleicht leidenschaftlichsten aller Propheten sozusagen die Giftzähne ausgezogen und ihn zu einem senilen Kanzelredner herabgesetzt", oder [4]): „Es gibt in der ganzen Weltliteratur kaum ein Buch, welches so gemißhandelt worden ist wie Ezechiel von den Soferim ..." Es wird genügen, wenn wir die starke Überarbeitung als zweite Schuldursache mitansetzen für die schlechte Überlieferung des Textes. Als wichtigstes Hilfsmittel zur Wiederauffindung und Wiederherstellung des Urtextes bietet sich uns die LXX dar, „die sich bemüht,

---

[1]) Das Buch Ez, 19f.

[2]) Das Buch Ez auf Grund der LXX hergestellt, III (Vorwort).

[3]) Ebd., III.

[4]) Ebd., III.

ihre Vorlage gut, bis auf die Partikeln und Pronomina, wiederzugeben, allerdings gelegentlich auch frei schaltet und sich kleine Zusätze gestattet. Wo der griechische Text kürzer ist, darf man fast immer annehmen, daß das Plus des hebräischen Textes erst später in die überlieferte Gestalt eingedrungen ist; oft ist es eine Bemerkung, die ursprünglich am Rande gestanden hat. Solcher Zusätze, „Glossen“, sind sehr viele, es sind einzelne Worte oder Satzteile, auch ganze Sätze“ (Heinisch)[1]. Aber freilich kann die LXX uns auch nur einige Hilfe leisten, bei besonders schwierigen, unverständlichen Stellen versagt auch sie oft genug. Die meisten und schwersten Textverderbnisse dürften die letzten neun Kapitel (40—48) aufweisen, die vom neuen Tempel, von der neuen Kultordnung und vom neuen Gottesreiche handeln und offenbar besonders stark überarbeitet sind; außerdem kommen in diesen Kapiteln eine Anzahl architektonischer und technischer Ausdrücke vor, deren Bedeutung zweifelhaft ist. Hier läßt uns auch die LXX leider oft im Stich.

Unsere zu untersuchenden Verse (44,1—3) haben im MT folgenden Wortlaut (nach Kittel):

1 וַיָּשֶׁב אֹתִי דֶּרֶךְ שַׁעַר הַמִּקְדָּשׁ הַחִיצוֹן הַפֹּנֶה קָדִים וְהוּא סָגוּר׃ 2 וַיֹּאמֶר
אֵלַי יְהוָה הַשַּׁעַר הַזֶּה סָגוּר יִהְיֶה לֹא יִפָּתֵחַ וְאִישׁ לֹא יָבֹא בוֹ כִּי יְהוָה
אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בָּא בוֹ וְהָיָה סָגוּר׃ 3 אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא־הוּא יֵשֶׁב־בּוֹ לֶאֱכוֹל־לֶחֶם
לִפְנֵי יְהוָה מִדֶּרֶךְ אוּלָם הַשַּׁעַר יָבוֹא וּמִדַּרְכּוֹ יֵצֵא׃

Der textkritische Apparat der Kittel-Bibel gibt zu אֶת, dem ersten Wort des Vers 3, einen Verbesserungsvorschlag: אַךְ. Zu dem zweiten נָשִׂיא in Vers 3 bemerkt er, daß dies mit dem LXX- und dem syrischen Text (editio Polyglotta Londinensis Briani Walton, 1654) zu tilgen sei. Das לֶאֱכוֹל in Vers 3 hat als ק' unter dem Striche לֶאֱכָל.

LXX (nach The Old Testament in Greek according to the Septuagint by Henry Barclay Swete, Cambridge 1895).

---

[1]) a. a. O., 19f.

1 Καὶ ἐπέστρεψέν με κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς πύλης τῶν ἁγίων τῆς
ἐξωτέρας τῆς βλεπούσης κατ' ἀνατολάς, καὶ αὕτη ἦν κεκλεισμένη.
2 καὶ εἶπεν πρὸς μὲ Κύριος Ἡ πύλη αὕτη κεκλεισμένη ἔσται, οὐκ
ἀνοιχθήσεται καὶ οὐδεὶς μὴ διέλθῃ δι' αὐτῆς· ὅτι Κύριος ὁ θεὸς
Ισραὴλ εἰσελεύσεται δι' αὐτῆς, καὶ ἔσται κεκλεισμένη. 3 διότι ὁ
ἡγούμενος, οὗτος καθήσεται ἐν αὐτῇ τοῦ φαγεῖν ἄρτον ἐναντίον Κυρίου·
κατὰ τὴν ὁδὸν αἰλὰμ τῆς πύλης εἰσελεύσεται, καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν
αὐτοῦ ἐξελεύσεται.

Zu vorstehendem LXX-Text ist folgendes zu bemerken: In Codex A fehlt das οὐκ ἀνοιχθήσεται des Vers 2, Codex Q hat statt ἡγούμενος, Vers 3, ἄρχων, und seltsamerweise liest Codex A den Anfang von Vers 3: διότι ὁ ἡγούμενος αὐτῆς καθήσεται statt ...ἡγούμενος οὗτος καθήσεται [1]). In der Hexapla des Origenes stand als Lesart des Symmachus für αἰλὰμ τῆς πύλης, Vers 3, das leichter verständliche, schon erklärende τοῦ προπύλου τῆς πύλης [2]). Für κατὰ τὴν ὁδὸν ... hat Symmachus διὰ τῆς ὁδοῦ ... [3]). Die übrigen Varianten, die das supplementum Nestles noch anführt, sind völlig belanglose Kleinigkeiten, die den Sinn in keiner Weise beeinflussen können. Ehe wir aber die griechische Übersetzung weiter untersuchen, mögen des leichteren Vergleichens wegen erst die vier anderen Texte folgen: das Targum, der syrische, der Itala- und der Vulgatatext, und zwar folge der Italatext zuerst, obwohl er bei chronologischer Anführung vielleicht erst hinter den syrischen Text gehörte. Doch ist die Itala ja unmittelbar aus dem griechischen Texte geflossen; sie ist, wie auch unsere Verse es deutlich zeigen, eine genaue — ich möchte sagen — kritiklose Umgießung des Griechischen ins Lateinische, so daß das Mittelalter Recht hat, wenn es diese Itala-Bibel mitunter schlechthin als „LXX in latino“ bezeichnet.

[1]) Ob diese Lesung mit αὐτῆς irgendeinen Sinn ergibt, lohnt nicht die Untersuchung, da diese Lesung bestimmt falsch ist — (wohl Fortklingen des δι' αὐτῆς kurz vorher!) — Alle anderen griechischen Handschriften, der MT, das Targum, der syrische und der Vulgatatext stehen dagegen.

[2]) Nach Field, II, 888.

[3]) Ebd., 888.

Itala (Vetus Latina) (nach Sabatier)[1]:

1. Et converti me secundum viam portae sanctorum exterioris, quae respicit ad Orientem: et haec erat clausa.
2. Et ait ad me Dominus: Porta haec clausa erit, et non aperietur, et nemo transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel transibit per eam, eritque clausa.
3. Quoniam dux hic sedebit in ea, ut manducet panem in conspectu Domini: secundum viam aelam portae intrabit et secundum viam eius exibit.

(Nach dem Konstanzer-Weingartner Prophetenbuch)[2]:

Et convertit me secundum viam portae sanctorum exterioris quae respicit ad orientem et haec erat clausa[3]. Et ait ad me Dominus porta haec clausa erit non aperietur et nemo transibit per eam quoniam Dominus Deus Istrahel transibit per eam eritque clausa quoniam d[ux] hic sedebit in ea ut mand[u]cet panem contra Dominum secundum viam ae [lam portae in] travit et secundum viam eius exibit.

---

[1]) Tom. II, 842.

[2]) Entnommen der Sammlung: Alban Dold, Konstanzer alttestamentliche Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen, Beuron 1923, 96f. Es ist ein glücklicher Zufall, daß auch von Ez 44 ein Bruchstück vorhanden ist. Es beginnt mit 43,22 und reißt ab mit 44,5. Diese sogenannte Konstanzer-Weingartner-Prophetenbuch-Handschrift wurde von dem Marburger Theologen Ernst Ranke im Jahre 1856 in der Fuldaer Ständischen Landesbibliothek aufgefunden, und zwar in den inneren Deckelflächen und auf dem Rücken eines Codex. Das Unverständnis früherer Jahre hatte also die Blätter mit der wertvollen Itala-Handschrift zu Einbindezwecken verwendet. Weitere Nachforschungen, wann und wo dieser und die inzwischen auch anderswo gesuchten und gefundenen, mit Itala-Pergamenten gebundenen Codices eingebunden worden sein könnten, wiesen ihn auf die schwäbische Benediktinerabtei Weingarten. Dorthin waren die Handschriften, wie weitere systematisch durchgeführte Forschungen ergaben, im Jahre 1630 aus der Dombibliothek von Konstanz gekommen.

Die in eckigen Klammern stehenden Buchstaben fehlen im Original und sind ergänzt. Die Handschrift schreibt sonderbarerweise statt Israel immer Istrahel.

[3]) Nach dem Worte clausa ist ein Absatz in der Kolumne, weswegen ich einen Punkt setze und das folgende Wort mit Großbuchstaben beginnen lasse.

Das Targum (nach dem Codex Reuchlinianus)[1]):

1 ואתיב יתי באורח תרע מקדשא בראה דפתיח למדינחא והוא
אחיד: 2 ואמר לי יהוה תרעא הדין אחיד יהי ולא יתפתח ואינש לא
ייעול ביה ארי יהוה אלהא דישראל איתגלי עלוהי ויהי אחיד: 3 לרבא
רבא הוא יתיב ביה למיכל לחמא קדם יהוה מאורח אולמא דתרעא ייעול
ומאורחיה יפוק:

Peschitta (Ausgabe London 1826):

1 ܘܐܗܦܟܢܝ ܠܐܘܪܚܐ ܕܬܪܥܐ ܒܪܝܐ ܕܡܩܕܫܐ ܕܚܐܪ ܠܡܕܢܚܐ ܘܚܙܝܬܗ
ܕܐܣܝܪ. 2 ܘܐܡܪ ܠܝ ܡܪܝܐ ܬܪܥܐ ܗܢܐ ܢܗܘܐ ܐܣܝܪ ܘܠܐ ܢܬܦܬܚ ܘܐܢܫ
ܠܐ ܢܥܘܠ ܒܗ ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܗ ܕܐܝܣܪܝܠ ܥܠ ܒܗ ܢܗܘܐ ܐܣܝܪ.
3 ܡܕܒܪܢܐ ܢܬܒ ܒܗ ܘܢܐܟܘܠ ܠܚܡܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܐܣܛܘܐ
ܕܬܪܥܐ ܢܥܘܠ ܘܡܢܗ ܢܦܘܩ.

Vulgata:

1. Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad orientem: et erat clausa. 2. Ex dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit: non aperietur, et vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa. 3. Principi. Princeps ipse sedebit in ea, ut comedat panem coram Domino: per viam portae vestibuli ingredietur, et per viam eius egredietur.

Wenn wir nun den hebräischen Grundtext mit den vorliegenden fünf Übersetzungstexten vergleichen, so kommen wir zu folgenden Ergebnissen:

Vers 1 ist in allen fünf Übersetzungen gleich gut und gleich richtig wiedergegeben. Auffallen könnte nur, daß die griechische Übersetzung die hebräische Einzahl המקדש mit

[1]) Herausgegeben von Paulus de Lagarde, Prophetae chaldaice e fide codicis Reuchliniani, 426. — Als Entstehungszeit des Targums gibt Cornill (Das Buch des Propheten Ez, 110), der als Textkritiker einen Namen hat, das erste christliche Jahrhundert an. „Wenn .... die Überlieferung das Targum dem Jonathan ben Ussiel, einem Schüler Hillels des Älteren zuschreibt, so hat sie chronologisch damit im wesentlichen das richtige getroffen" (ebd. 110). Hillel starb 12 n. Chr.

der Bedeutung „das Heiligtum“, „der Tempel“, durch die Mehrzahl τὰ ἅγια (im Text τῶν ἁγίων) wiedergibt und dementsprechend die Itala: sanctorum. — Mit Hilfe der Konkordanz kann man feststellen, daß im AT auch die Einzahl τὸ ἅγιον für מקדש oder המקדש vorkommt, aber weit seltener als die Mehrzahl τὰ ἅγια. Diese Mehrzahl-Übersetzung muß wohl in einem besonderen Gefühl oder in einer eigenen Auffassung der griechischen Sprache begründet sein. Im Buche Ez steht die Einzahl τὸ ἅγιον für מקדש nur 3 mal, die Mehrzahl τὰ ἅγια dagegen 22 mal. Ein Grund für den dreimaligen Gebrauch der Einzahl oder eine Regel, wann Einzahl, wann Mehrzahl, ist nicht festzustellen [1]).

Bei Vers 2 fällt uns als ein erheblicher Unterschied zum MT die Futurform εἰσελεύσεται — Itala genau folgend „transibit“ — auf für בָּא. Dieses εἰσελεύσεται-transibit befremdet uns, weil 1. die anderen Übersetzungen, die unmittelbar aus dem Grundtext geflossen sind, keine Futurform aufweisen — das Targum hat das in den Grammatiken als Perfekt bezeichnete אתגלי, die Pesch das Partizip ܥܐܠ, die Vulg das Perfekt ingressus est —, und 2. eine futurische Übersetzung des בָּא uns aus inhaltlichen Gründen unmöglich erscheint; denn nach 43,1—4, insbesondere 43,4, ist Jahwe ja schon eingezogen durch die Pforte! Vers 43,4 lautet:

וּכְבוֹד יְהוָה בָּא אֶל־הַבָּיִת דֶּרֶךְ שַׁעַר אֲשֶׁר פָּנָיו דֶּרֶךְ הַקָּדִים׃

Also ist die futurische Übersetzung der LXX offenbar verfehlt.

---

[1]) So steht z. B. 47,12: „Denn das Wasser ... geht vom Heiligtum aus.“ מן־המקדש, ἐκ τῶν ἁγίων, dagegen 45,4: „Die geheiligte Gabe ... gehöre den Priestern, den Dienern am Heiligtum.“ לכהנים משרתי המקדש, τοῖς λειτουργοῦσιν ἐν τῷ ἁγίῳ. Oder 23,38: „Sie haben befleckt mein Heiligtum“, את־המקדשי, τὰ ἅγιά μου, dagegen 45,18: „Nimm einen fehlerlosen Stier ... und entsündige damit das Heiligtum“, את־המקדש, τὸ ἅγιον. 48,8 heißt es: „Und das Heiligtum soll in seiner Mitte liegen“, והיה המקדש בתוכו, καὶ ἔσται τὸ ἅγιον ἐν μέσῳ αὐτῶν, dagegen 44,9: „Kein Fremdling ... darf in mein Heiligtum eintreten“, אל־מקדשי, εἰς τὰ ἅγιά μου. Keineswegs könnte man behaupten, der Übersetzer habe bei τὸ ἅγιον immer an das Allerheiligste, bei τὰ ἅγια aber an den ganzen Tempel gedacht — das ist die Regel nicht!

Aber nun drängt sich uns die Frage auf: Wie kam denn der alexandrinische Übersetzer dazu, das בא seiner Vorlage mit εἰσελεύσεται zu übersetzen? Sollte er etwa יבא gelesen haben? — das ist kaum anzunehmen. An einen Lesefehler etwa infolge falscher Abteilung der Konsonanten — wie wir ihn sonst im MT gelegentlich finden — ist nicht zu denken; das vorhergehende Wort schließt mit einem ל. Oder ist es einfach ein Flüchtigkeitsfehler, eine Unaufmerksamkeit des Übersetzers, der durch die übrigen Futur-Formen im Satze beeinflußt war? — War ihm vielleicht der Bericht von Jahwes Wiedereinzug in das Heiligtum (43,4) nicht gegenwärtig? — Oder hat er vielleicht die Übersetzung εἰσελεύσεται mit Absicht und Bedacht gewählt, indem er die Prophetenkündung, die sich bis jetzt, wo er den Satz niederschreibt, sichtlich noch nicht erfüllt hat, in eine weitere, fernere Zukunft rücken wollte? — Wir werden hier über Vermutungen nicht hinauskommen und begnügen uns daher mit der Feststellung, daß die LXX-Fassung εἰσελεύσεται unzutreffend ist und dem MT nicht gerecht wird. Tatsächlich findet man auch keinen Übersetzer oder Erklärer, der die LXX-Übersetzung retten oder halten möchte; selbst Jahn, der das Buch Ez auf Grund der LXX herstellt, bezeichnet ausdrücklich die futurische Fassung für בא als falsch [1]).

Des weiteren wären die Worte והיה סגור, καὶ ἔσται κεκλεισμένη zu untersuchen. Der Alexandriner faßte diese Worte also als göttlichen Befehl, als göttliche Verordnung auf, ebenso auch der Targumist, der Syrer und Hieronymus. Infolge Übereinstimmung dieser vier wertvollen Übersetzungen werden wir die andere Möglichkeit, die an und für sich besteht, nämlich והיה סגור mit: „und da ist sie geschlossen" zu übersetzen, außer Acht lassen können. Daß das Perfekt im Hebräischen oft zum Ausdruck eines Gebotes, einer Verordnung, steht, ist bekannt; wir übersetzen solche Formen gern durch eine Verbindung mit „soll", mitunter geradezu durch den Imperativ als ausgesprochene Befehlsform, manchmal schwächer,

[1]) a. a. O., 314.

etwa als Wunschform durch eine Umschreibung mit „möge“ [1]). An unserem Vers 2 erscheint es nun beachtlich, daß die ersteren göttlichen Verordnungen durch Imperfekt-Formen ausgedrückt sind: סגר יהיה, לא יפתח, לא יבא, ואיש לא, der letzte zusammenfassende aber durch eine Perfekt-Form: והיה סגור. Ein solcher Tempuswechsel ist durchaus nicht selten oder ungewöhnlich, sondern im Gegenteil beliebt und häufig anzutreffen, bei Ez oft genug angewendet [2]); in unserem Falle aber wäre es, wenn

[1]) Für den Gebrauch der Tempora im Hebräischen feste Regeln aufzustellen, ist den Grammatikern von jeher recht schwer geworden, und das ist gut verständlich, weil nämlich die Tempora des Hebräischen nicht Tempora sind im Sinne der indogermanischen Sprachen. Jede größere hebräische Grammatik zeigt auf, daß das hebräische (sogenannte) Perfekt tatsächlich für alle vier Zeiten, für die Vergangenheit, Vorvergangenheit, Gegenwart und Zukunft stehen kann. Daß es zum Ausdruck einer göttlichen Verordnung, eines göttlichen Gebotes steht, ist durchaus häufig (Ges.-Bergstr. § 8, 1. 3 u. 4). Eine ausführliche Sonderuntersuchung über die Tempora im Hebräischen gab. H. Bauer in der Abhandlung: Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen (BA, VIII, 1, Leipzig 1912). Daselbst Seite 31: „Ich erinnere ... an die Verwendung des Perf. cons. zum Ausdruck eines Befehles oder Wunsches, entweder im Anschluß an einen Imperativ ..., oder auch zur unmittelbaren Einführung eines Gebotes ... Ganz gewöhnlich ist diese Konstruktion besonders in den göttlichen Verordnungen des Pentateuch, so daß man sie geradezu als die Form der Gesetzesbestimmungen bezeichnen darf.“

[2]) Schon allein im Kapitel 44 treffen wir eine ganze Anzahl von Fällen eines solchen Tempuswechsels an. Ich greife einige Beispiele heraus, wo es sich um göttliche Anordnungen handelt: 44,11 enthält drei göttliche Befehle: sie (die Lewiten) sollen Dienst tun ... והיו משרתים, ... sie sollen schlachten ... ישחטו, sie sollen stehen ... יעמדו; 44,13: sie sollen sich mir nicht nahen ולא יגשו אלי, ... sondern sie sollen tragen ihre Schmach ונשאו כלמתם; 44,15: ... die Söhne Sadoks ... sollen sich mir nahen ... יקרבו אלי ... und sie sollen stehen vor mir ועמדו לפני; 44,16: sie sollen eintreten יבאו, ... sie sollen sich nahen יקרבו ... und sie sollen hüten ושמרו; 44,19: ... sie sollen ihre Gewänder ausziehen ... יפשטו, ... und sollen sie niederlegen והניחו אותם; 44,28: ... und es soll ihnen sein als Erbteil ... והיתה להם ... und Eigenzum sollt ihr ihnen nicht geben ... לא תתנו להם. Diese Beispiele ließen sich durch Hinzunahme anderer Kapitel des Buches Ez, um nur von diesem zu reden, beliebig vermehren; namentlich in Kapiteln, die göttliche Verordnungen enthalten, sind sie fortwährend anzutreffen. Für die Erklärung dieses zunächst auffallenden Tempuswechsels sei noch auf zweierlei hingewiesen:

wir die Übersetzungen nicht heranzögen, vielleicht nicht klar ersichtlich, ob eine göttliche Verordnung vorliegt (unter Wechsel des Tempus), oder ob die Tatsache festgestellt werden soll: „und da ist es (das Tor) geschlossen", weil in die göttlichen Verordnungen der erklärende Nebensatz mit der Perfektform בא eingeschaltet ist: כי יהוה אלהי ישראל בא בו, doch weisen uns die Übersetzungen den Weg. Die Fassung des Targums: איתגלי עלוהי für בָּא בו des MT zeigt, wie sehr der Targumschreiber bemüht ist, Anthropomorphismen zu beseitigen. Es war ihm zu menschlich, daß Jahwe durch ein Tor eingeht, und so idealisierte er den Vorgang und übersetzt: „... offenbarte sich über ihm."

Der Anfang von Vers und sein Anschluß an Vers 2 verlangt eine weitgehende textkritische Untersuchung. Hier zeigen die Übersetzungen Unebenheiten, denen nachgegangen werden muß, weil infolge dieser Unebenheiten der Sinn der Stelle nicht klarliegt. Der leichteren Übersicht wegen sei hier noch einmal das Ende von Vers 2 und der Anfang von Vers 3 in den sechs Texten nebeneinandergestellt.

---

1. auf eine Darlegung, die in der vorletzten Auflage der Gesenius-Grammatik (Ges K[28]) unter § 112 b gegeben wird: „Dieser Wechsel des Perf. mit dem Imperf. oder Äquivalenten desselben und umgekehrt des Imperf. mit dem Perf. ist eine hervorragende Eigentümlichkeit der hebr. consecutio temporum. Derselbe bietet nicht nur einen gewissen Ersatz für den Mangel an Tempus- und Modusformen, sondern verleiht auch dem hebr. Stil den Reiz einer bedeutsamen Gliederung, indem die eben noch im Fluß begriffene Handlung (Imperf. etc.) alsbald im Perfekt zum ruhigen und festen Abschluß gelangt, um dann im weiteren Verlauf abermals in Fluß zu geraten, und umgekehrt"; und 2. auf einen Hinweis von A. Schulz auf die Beliebtheit der Kreuzstellung in Satzbau und Ausdrücken in den Samuel-Büchern (BZfr XI, Heft 6/7, 1923, 26). Daselbst als Anmerkung: „Auch sonst scheint die Kreuzstellung beliebt zu sein. ... Vielleicht liegt sie im Wesen der hebräischen Sprache. Darf man denken an das Waw consecutivum oder inversivum, wie es J. Hehn genannt hat? An das Perfekt schließt sich das Imperfekt an und umgekehrt. Das Perfekt besteht aus Zeitwort und Fürwort, das Imperfekt aus Fürwort und Zeitwort. Wir haben also in dem einen Falle die Kreuzstellung Zeitwort + Fürwort: Fürwort + Zeitwort, im anderen Fürwort + Zeitwort: Zeitwort + Fürwort."

MT

וְהָיָה סָגוּר׃ ³ אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא־הוּא יֵשֶׁב־בּוֹ

LXX

καὶ ἔσται κεκλεισμένη. ³ διότι ὁ ἡγούμενος οὗτος καθήσεται ἐν αὐτῇ

Itala

eritque clausa quoniam dux hic sedebit in ea

Targum

ויהי אחיד׃ ³ לרבא רבא הוא יתיב ביה

Peschitta

ܢܗܘܐ ܐܚܝܕ. ³ ܡܕܒܪܢܐ ܢܬܒ ܒܗ

Vulgata

eritque clausa principi. Princeps ipse sedebit in ea.

Es fällt uns zunächst auf der sonderliche Anfang von Vers 3 im MT: אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא־הוּא יֵשֶׁב־בּוֹ, wo אֶת gewissermaßen als nota nominativi, nicht wie man es gewöhnt ist, accusativi, steht, und dann befremdet das zweimal gesetzte נשיא. Die LXX leitet den Vers mit διότι ein und verdoppelt das נשיא nicht. Wo kommt das διότι her? διότι entspricht nach Ausweis der Konkordanz meistens einem כִּי, bei Ez entspricht es כִּי immer [1]) bis auf 4 Fälle: 3,20 steht es für ו und dreimal ist es frei eingefügt, wo im MT keine Partikel (auch nicht ו) steht, das sind die Stellen 17,22; 26,15 und die unsrige, 44,3. Wir gehen den beiden Stellen nach, die zusammen mit der unsrigen die durch etwa 70 Fälle erhärtete Regel durchbrechen und finden, daß es sehr einfache und ganz gleich lautende Satzanfänge sind: כה אמר ארני יהוה, 17,22 und 26,15. Bei weiterem Untersuchen und Vergleichen möchte es uns scheinen, als ob bei diesen beiden Stellen ein gleicher kleiner Zufall walte: beide Stellen sind offenbar tatsächlich von einem כי beeinflußt; denn beidemal geht der gleiche Beteurungssatz voraus כי אני יהוה דברתי, und dieses כי scheint fortzutönen oder fortzuwirken. Oder sollte vielleicht der übersetzende Alexandriner in seinem

[1]) Es steht im Buche Ez gegen 70 mal.

vorliegenden Exemplare gar כי כה אמר אדני יהוה gelesen haben, wie es z. B. 14,21; 16,59; 26,7; 26,19 — um nur in der Nachbarschaft zu bleiben — steht? Das wird man nicht einmal anzunehmen brauchen, es dürfte genügen, an ein Fortwirken des כי zu denken. Jedenfalls ist es klar, daß auch bei 17,22 und 26,15 διότι einem כי entsprechend ist, oder daß es den Wert eines כי hat. Auch das ו in 3,20 steht unter dem Einfluß eines unmittelbar vorangehenden כי, von dem das mit ו eingeleitete Satzglied abhängig ist. Soviel ist also für das Buch Ez mit Sicherheit festgestellt: steht in der LXX διότι, so findet man im MT כי, und in den verschwindend wenigen Fällen, wo dieses כי nicht steht, wäre es sinngemäß einzufügen. Damit erhöht sich aber für uns die Schwierigkeit, vergrößert sich zum mindesten die Unklarheit; denn nun erheben sich die Fragen: was für einen Text mag der Alexandriner wohl in seiner Vorlage gelesen haben, und was soll sein διότι begründen? Für die Erschließung des hebräischen Grundtextes, dessen את־הנשיא נשיא uns befremdlich anmutet, leistet uns der griechische Text also zunächst keine Hilfe, sondern er bringt etwas Neues, er verbindet — offenbar doch wohl — das Ende von Vers 2 καὶ ἔσται κεκλεισμένη mit dem Anfang von Vers 3 διότι ὁ ἡγούμενος οὗτος καθήσεται ἐν αὐτῇ; denn das διότι kann man zunächst wohl kaum anders verstehen, als daß es eine Begründung geben will für καὶ ἔσται κεκλεισμένη. Damit bringt die griechische Übersetzung einen neuen Gedanken, den wir aus dem Wortlaut des MT zunächst nicht herauslesen können: „und das Tor sei verschlossen, denn der Fürst soll in ihm sitzen und Brot essen vor Jahwe". Der MT bietet eine Konstruktion, die gewiß auf den ersten Blick etwas seltsam anmutet, aber durchaus „hebräisch" ist: את־הנשיא נשיא הוא ישב בו. Hier ist את gewissermaßen nota nominativi, nicht accusativi, und dient zur Hervorhebung des Subjekts [1]). Ein solches את vom Werte einer nota nominativi hat etwa die

---

[1]) „Besonders in der späteren Sprache hebt את zuweilen das Subjekt des Satzes hervor, indem es auf diese Weise als Gegenstand der Aufmerksamkeit betont wird (s. v. a. was betrifft)." (Ges Hw.)

Bedeutung von „quod attinet ad“ [1]), was für unseren Fall also hieße: „Was den Fürsten anbelangt, der soll ...“ Im Buche Ez finden wir dieses nicht als nota accusativi verwendete את noch viermal: 17,21; 20,16; 35,10 und 43,7. Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß Grätz [2]) die Behauptung aufstellt, ein solches את gewissermaßen als nota nominativi gebe es überhaupt nicht, sondern in allen Fällen, wo man es anzutreffen glaube, sei stets Verschreibung anzunehmen. „Die Regel, daß את auch beim Nominativ stehen kann, ist grundfalsch.“ Zu dem gleichen Ergebnis kommt R. Albrecht in einem Aufsatz in ZAW, 1929, 274 ff., „את vor dem Nominativ und beim Passiv“. Das Endergebnis seiner Untersuchungen lautet: „את steht nirgends im AT vor einem Nominativ, alle Angaben in den Grammatiken über diesen angeblichen Gebrauch sind zu streichen.“ Dieser Albrechtsche Aufsatz fand eine Erwiderung durch C. Brockelmann (ZAW, 1931, 147 ff.), der erklärt, daß solche Konstruktionen — את vor dem Nominativ und als Objektsakkusativ beim Passiv — „als echtes Sprachgut zu beurteilen sind“, da sie im Mandäischen, im Soqotri (hier geradezu als Regel), im Amharischen zahlreich belegt, ferner im Aramäischen, in den jüdischen Targumen und auch in syrischen Schriften vorhanden seien. Auch im Sabäischen seien solche Konstruktionen anzutreffen und auch im klassischen Arabisch, hier allerdings seltener, „da die strenge Reglementierung der Sprache durch die einheimischen Grammatiker sie, wo sie in der Überlieferung sonst noch vorkommen mochten, ausgemerzt hat“. Wir haben also festzuhalten, daß die Lesart des MT את־הנשיא נשיא־הוא ישב־בו durchaus möglich ist und keines Verbesserungsvorschlages bedürfte als höchstens dieses, daß man das zweite נשיא als Dittographie wegstreicht, wie es die meisten neueren Kommentatoren auch tun [3]), sich auf die LXX und Pesch be-

---

[1]) Ges-K § 117 m.

[2]) Kritischer Commentar zu den Psalmen, II, 134.

[3]) So z. B. Cornill, Jahn, Toy, Kraetzschmar, Rothstein (in E. Kautzsch—A. Bertholet, Die Heilige Schrift des AT [4], Tübingen 1922) und Heinisch. Nach Bertholet ist es wahrscheinlich Dittographie. „Das zweite נשיא (v. 3)

rufend, die das נשיא nur einmal wiedergeben. Allerdings könnte man darauf hinweisen, daß solche Verdoppelungen wie את־הנשיא נשיא־הוא auch noch anderswo im Buche Ez anzutreffen sind und zur Hervorhebung eines Begriffes dienen oder aus der Leidenschaftlichkeit der ezechielischen Sprache erklärt sein könnten. So fällt mir z. B., um nur wieder in der Nachbarschaft der Stelle zu bleiben, 43,1 auf: ויולכני אל־השער שער אשר פנה דרך הקדים „Darauf führte er mich zu dem Tore, das nach Osten lag." Ist das nicht eine auffallende Ähnlichkeit zu את־הנשיא נשיא־הוא! Eine ebenso auffallende Verdoppelung steht in 44,19, also wiederum ganz in der Nähe unserer zu untersuchenden Stelle: ובצאתם אל־החצר החיצונה אל־החצר החיצונה „Wenn sie aber in den äußeren Vorhof hinausgehen." Darauf untersuchte ich nunmehr das ganze Buch Ez nach Verdoppelungen, und zwar um ein möglichst sicheres Urteil zu gewinnen, in den vier Texten MT, LXX, Targum und Pesch; die Vulg zog ich in diese Untersuchung nicht mit hinein, weil der Konsonantentext, den Hieronymus als Vorlage hatte, im wesentlichen derselbe war, der uns heute als MT vorliegt. Ich wollte mich vergewissern: sind diese auffallenden Verdoppelungen Glossen, also Zufälligkeiten, oder sind sie ezechielisches Sprachgut? Hat es also irgendeine Berechtigung, wenn gelegentlich sogar noch neuere Kommentatoren, z. B. Joh. Herrmann את־הנשיא נשיא־הוא ... usw. so übersetzt: „Was den Fürsten betrifft, so soll er, weil er Fürst ist, in ihm sitzen dürfen?" Meine Antwort lautet nach durchgeführter Untersuchung: Nein! Das zweite נשיא ist unbedenklich zu streichen; denn die uns unbegründet erscheinenden Verdoppelungen werden von LXX und Pesch nicht wiedergegeben, werden also vom Alexandriner und Syrer nicht als Stileigenarten des Propheten empfunden oder lagen ihnen in ihrem Exemplar nicht vor. Sie sind daher als Zufälligkeiten oder als in den Text geratene Randbemerkungen (häufig wohl Stichwortglossen) zu bewerten. So auch unser zweites נשיא. Übrigens finden sich im Buche Ez auffallende Ver-

---

ist wohl bloß Dittographie (es fehlt in allen Versionen)." (Ebd. S. 223.) Auch Ehrlich (Randglossen, V) fordert die Streichung des zweiten נשיא.

doppelungen kaum häufiger als in anderen Büchern des AT. Aber sehr zu beachten ist — und damit fand ich ein wichtiges Ergebnis —, daß das Targum fast ausnahmslos jede Verdoppelung mitmacht, zwar nicht immer sklawisch, aber doch so, daß man erkennt, der Übersetzer will dem zweimal gesetzten Worte, der zweimal gesetzten Wortgruppe, gerecht werden [1]). Das Targum will also möglichst kein Wort des Originals unterschlagen. Daraus erhellt, daß das Targum für jedes textkritische Arbeiten von sehr hohem Werte ist. Nach Cornill stellt das Targum „die offizielle jüdische Volksbibel zur Zeit Jesu“ dar und „ist so für uns von einem geradezu unschätzbaren Werte“ [2]). Auch für unsere Untersuchungen erweist sich das Targum als höchst wertvoll; denn es hilft uns letzten Endes die Frage lösen: ist der Anfang von Vers 3 im MT ursprünglich oder nicht? Der syrische Text kann uns leider nicht weiterhelfen; er ist, so möchte man sagen, ganz neutral. Während der Syrer doch sonst verbindende Partikeln und vorweisende Suffixe auffallend liebt, steht unser Vers 3 völlig unverbunden da, und ob das vorangestellte את־הנשיא ursprünglich ist und welchen Wert es hat, dafür lassen sich aus dem syrischen Text Schlüsse nicht ziehen; denn der Syrer verwendet keinen Artikel wie der Hebräer und

---

[1]) Es übersetzt z. B. 44,19
ובצאתם אל־החצר החיצונה אל־החצר החיצונה durch ובמיפקהון מדרתא דקודשא לדרתא בריתא.

[2]) a. a. O., 111. Cornill gibt hier folgendes gewiß sehr beachtliche Werturteil über das Targum: „Das Targum ist die interpretatio authentica des Alten Testamentes, welche die palästinensische Synagoge der letzten vorchristlichen Zeit zu geben für gut fand, die offizielle jüdische Volksbibel zur Zeit Jesu, und ist so für uns von einem geradezu unschätzbaren Werte. Wenn späterhin die Synagoge mit den מתורגמנים in Differenzen geriet, so beweist das nichts gegen den ursprünglichen Charakter des Targums; denn gerade in der Zeit nach Abfassung des Targum gingen die furchtbaren Stürme über das jüdische Volk hin, welche die natürliche Entwicklung der alttestamentlichen Textgeschichte unterbrachen und schließlich die Erstarrung des Textes in die uns jetzt vorliegende massorethische Gestalt herbeiführten. Das Targum ist wesentlich älter als der massorethische Text und deshalb der älteste Zeuge für den alttestamentlichen Text auf seinem palästinensischen Mutterboden. Und dies wird auch durch den sprachlichen Charakter des Targum erhärtet.“

auch keine „nota accusativi“ (die gelegentlich auch nota nominativi sein kann), die dem hebräischen את entspräche, ausgenommen einige ganz seltene Fälle in alten Schriften, wo man ܝܬ für hebräisches את antrifft [1]). Demgegenüber stellen wir fest, daß aber das Targum diese nota — verwendet, und zwar genau so wie der Hebräer sein את. Ein daraufhin kleinlichst durchgeführter Vergleich zwischen MT und Targumtext bringt als Ergebnis, daß das Targum sein ית geradezu in sklawischer Nachahmung des hebräischen את setzt [2]), abgesehen von einigen ganz wenigen Fällen, wo es gerade einmal, etwa um Anthropomorphismen zu beseitigen, entfaltet oder umschreibt, also Fälle, die man als solche sofort erkennt (ganz andere Wörter, andere Konstruktion!). Sonst aber trifft man mit solcher Regelmäßigkeit für das hebräische את das aramäische ית an, daß man sofort stutzig wird, wenn irgendwo ein את nicht durch ית wiedergegeben wird, daß man sich sofort sagt: Hier hat der Targumist nicht את gelesen oder hat את als Verschreibung aufgefaßt (falls er überhaupt an die Möglichkeit von Verschreibungen im Heiligen Text glaubte). Eine solche Stelle liegt z. B. in 43,7 vor, die uns besonders wichtig ist, weil sie zu den vier (unsere zu untersuchende nicht mitgerechnet) Stellen gehört, wo את gewissermaßen als nota nominativi, nicht accusativi steht. Hier zeigt uns das Targum, daß im hebräischen Text nicht את, sondern זה gestanden

---

[1]) So z. B. in Gen 1. Diese nota ܝܬ ist in klassischen Texten offenbar gar nicht mehr anzutreffen; denn Brockelmann erwähnt sie in seiner syrischen Grammatik überhaupt nicht. Ungnad erklärt die Verwendung von ܝܬ = hebräischem את als „selten und altertümlich“ (Syrische Grammatik § 19, e).

[2]) „Besonders zu erwähnen ist die Objektspartikel ית, welche zur Einführung eines Nomen im galil. Aramäisch fast nie gebraucht wird, um so häufiger aber in sklawischer Nachahmung des hebr. את im Targum und in Targumzitaten.“ (Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch, § 16 c.) Im biblischen Aramäisch kommt die nota ית für hebräisches את nur einmal vor, Dan 3,12; doch ist diese einzige Stelle nicht einmal zweifellos sicher, da man vermuten kann, daß ית aus Dittographie der beiden letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes (מנית) entstanden ist. (Nach Marti, Kurzgefaßte Grammatik der bibl. aram. Sprache, § 108, Anm. 1.)

hat [1]). An den übrigen drei Stellen: 17,21; 20,16 und 35,10 steht ganz genau dem Hebräischen entsprechend יח. So hat das Targum uns also ein beträchtliches Stück vorwärts geholfen. Wir können nunmehr mit genügender Sicherheit sagen: da das Targum nicht יח רבא, sondern לרבא hat, so können wir es als erwiesen halten, daß der aramäische Übersetzer in seiner Vorlage nicht את־הנשיא gelesen hat. Wir werden uns aber unbedenklich noch einen Schritt weiter vorwagen dürfen, und es wird nicht zu kühn sein, wenn wir es als hohe Wahrscheinlichkeit aussprechen: der Targumschreiber wird אל־הנשיא vorgefunden haben. Mühelos kann man nämlich bei weiterem Vergleichen des MT mit dem Targumtexte feststellen, daß der Targumist jedes hebräische אל־ (richtungsweisende Partikel) mit ל wiedergibt; wo also im MT das אל־ der Richtung steht, da trifft man im Targum stets ל an [2]). Man muß hierbei beachten, daß ל im Aramäischen anders, nämlich weiter, in weiterer Verwendung gebraucht wird

---

[1]) Es übersetzt 43,7

ויאמר אלי בן־אדם את־מקום כסאי ואת־מקום כפות רגלי אשר אשכן־שם

mit

ואמר לי בר אדם דין אתר בית כורסי יקרי ודין אתר בית אשריות שכינתי דאשרי שכינתי תמן.

[2]) Es ist zu beachten: das אל־ der Richtung wird vom Targum stets mit ל wiedergegeben. Im Buche Ez treffen wir, wie allgemein in jüngeren und aramäisierenden Texten, mehrfach die Vertauschung von על mit אל an. Diese Vertauschung von על mit אל, die allbekannt ist (vgl. Ges Hw unter על und אל), lassen sich leicht feststellen durch Vergleichung des MT mit der LXX und Pesch. So steht z. B., um nur einige Beispiele anzuführen, אל für על in 16,25; 17,8 zweimal; 18,11; 31,13 u. a. m. In 42,7 steht אל־פני, in 42,8 על־פני in gleicher Bedeutung. Ein solches אל, das für ein על steht, gibt das Targum meistens durch על oder ב wieder, aber nicht durchaus immer. Im allgemeinen hält das Targum eine gute Abgrenzung zwischen אל und על inne, aber es kommt auch vor, daß es ein für על stehendes אל mechanisch mit ל übersetzt. So fiel mir z. B. der Vers 44,13 b auf:

ולגשת על־כל־קדשי אל־קדשי הקדשים

„und um sich zu nahen allem, was mir heilig ist, dem Allerheiligsten". Es ist doch wohl nicht möglich, daß hier keine Verschreibung vorläge. Bei gleicher Bedeutung, vom gleichen Verbum abhängig, könnte wohl nicht einmal על und einmal אל stehen. Das Targum aber folgt sklawisch, es setzt für das erste על auch sein על, für das zweite אל sein ל.

als im Hebräischen. Es ist im Aramäischen nicht nur nota dativi (um diese Grammatik-Bezeichnung nun schon beizubehalten) und Infinitiv-Vorsetzung wie im Hebräischen, sondern seine Grundbedeutung ist hier die einer richtungweisenden Präposition mit dem Werte unseres: „nach, hin, gegen, zu, an", und außerdem dient es, ganz abweichend vom Hebräischen, zur Einführung des Objekts entsprechend der hebräischen nota את [1]). In unserem Targum kommt aber diese letztere Verwendung, als Objektseinführung, nicht vor, weil das Targum ja, wie wir sahen, für jedes hebräische את sklawisch sein ית setzt, und auch in anderen Targumen scheint die Verwendung des ל zur Objektseinführung recht selten zu sein. Nach Dalman wird ל in dieser Weise „zuweilen" in den Targumen gebraucht [2]). In unserem Targum aber steht durchweg ית für את und ל für Richtungs- אל; außerdem steht ל dann noch entsprechend dem Hebräischen zum Ausdruck eines Dativ-Verhältnisses und vor Infinitiven. Was liegt nun näher als die Annahme, daß der Targumschreiber in 44,3 אל־הנשיא gelesen haben wird! Die Verschreibung von אל zu את ist ja durchaus nichts Seltenes im Texte des AT; auch im Buche Ez ist 44,3 nicht der einzige Fall, sondern hat eine Parallele in 20,3: „Menschensohn! Sprich zu den Ältesten Israels ..." דבר את־זקני, LXX: λάλησον πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους, Targum: איתנבי לסבני. Hier kann kein Zweifel bestehen, daß את Verschreibung für אל ist. Unserem als hohe Wahrscheinlichkeit ausgesprochenen Satze können wir aber noch eine weitere Stützung geben in der Person des bekannten jüdischen Schrifterklärers David Kimchi († 1232), der sich in seinem Ez-Kommentar folgendermaßen äußert:

את הנשיא כמו אל הנשיא וכן והרא את הכהן את מי הגרת מלין והרומים להם במקום אל. ת״י לרבה יהא.

„את־הנשיא das ist אל־הנשיא. So z. B. [Lev 13,49]: „Man zeige

[1]) Nach Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, § 68; Dalman, a. a. O., § 47; Marti, a. a. O., § 108; Petermann, Brevis Linguae Chaldaicae Grammatica; Merx, Chrestomathia Targumica.

[2]) a. a. O., § 47,1.

es dem Priester"; [Job 26,4]: „Zu wem hast du die Worte geredet", und ähnliche Stellen, [wo את] für אל [steht]. So auch das Targum Jonathan: „Für den Fürsten soll es sein." Also auch Kimchi gibt את־הנשיא den Wert von אל־הנשיא, scheut sich aber anscheinend, von einer Verschreibung zu sprechen[1]). Das Targum zieht er zur Begründung mit heran. Es ist zu beachten, daß er durchaus nicht etwa auf Grund des Targums allein את durch אל ersetzt; denn bei seiner zweiten als Beispiel herangezogenen Stelle (Job 26,4) hat das Targum ית, nicht ל![2]). Kimchis Urteil ist uns also sehr wertvoll, trotzdem aber halte ich seine weitere Erklärung: „für den Fürsten soll das Tor sein"[3]) für falsch und für unmöglich, aus inhaltlichen Gründen. Schon hier im textkritischen Teile — die inhaltlichen Untersuchungen folgen noch — stelle ich die Behauptung auf, daß jede Fassung wie „eritque clausa principi", also jedes unmittelbare Hineinnehmen des את־הנשיא in Vers 2, als unmöglich abzulehnen ist, daß also Targum und Vulg nicht die ursprüngliche und richtige Lesart haben, und ich werde im inhaltlichen Teile den Beweis für meine Behauptung antreten. Es ist sehr wertvoll, zu wissen, daß את־הנשיא höchstwahrscheinlich auf ein אל־הנשיא zurückgeht; diese Erkenntnis verdanken wir dem Targum, das dann aber den Fehler beging, אל־הנשיא mechanisch mit לרבא zu übersetzen, woraus sich dann weiter die ganz unmögliche Dativ-Fassung ergab: eritque clausa principi, eine Fassung, ein Sinn, der, wie gesagt, aus inhaltlichen Gründen ganz unmöglich ist. Ich möchte behaupten: אל־הנשיא bedeutet oder

[1]) Der strenggläubige Jude gibt auch heute noch für die Tora nicht gern Verschreibungen zu; auch sonst, was die übrigen Bücher des AT anbelangt, übt er Textkritik nur in sehr geringem Maße.

[2]) Die erste Beispiel-Stelle, Lev 13.49, übersetzt das Targum mit ויתחוי לכהנא (nach Berliner, Targum Onkelos), das zweite, Job 26,4, gibt es durch ית מן חויתא מיליא wieder (nach de Lagarde, Hagiographa chaldaice). Das Targum zu Job ist (nach Bacher, 216f.) im vierten oder fünften nachchristlichen Jahrhundert in Palestina entstanden. Der Name seines Verfassers ist unbekannt.

[3]) Er erklärt: זה השער ... אל הנשיא יהיה.

geht zurück auf eine Wendung, die bedeutet „Bestimmung für den Fürsten“, oder „Amt, Aufgabe, Sache des Fürsten ist es“. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Vers 3 eine Randglosse ist, die aber an falscher Stelle eingesetzt wurde, indem der Randschreiber das äußere Osttor mit dem inneren Osttor (46,1—3. 8. 12; 8b dieselben Worte wie 44,3 b!) verwechselt hat. Die textkritische Untersuchung zeigte uns bei Vers 3, Anfang, auffallende Ungleichheiten in den Übersetzungen, die uns Unsicherheit zu sein scheinen, und diese Unsicherheiten können unsere Vermutung, daß Vers 3 eine in den Text eingedrungene Randbemerkung ist, gewiß schon ein wenig stützen; mehr aber braucht die Textkritik in diesem Falle nicht zu leisten, weil die inhaltlichen Untersuchungen völlige Klarheit schaffen werden. Wie die Randbemerkung nun ursprünglich gelautet haben wird, ob sie anfänglich vielleicht nur die Stichwort-Notiz על־הנשיא oder אל־הנשיא war, die ein Leser oder Abschreiber anbrachte, um auf vermeintliche, den Fürsten betreffende göttliche Bestimmungen hinzuweisen, die mit diesem Tore verknüpft seien, und ob diese Stichwortnotiz vielleicht von späteren Lesern oder Abschreibern zum heutigen Vers 3 erweitert worden ist, ob את־הנשיא vielleicht auf ein על־אשר־הנשיא oder אל־אשר־הנשיא zurückgeht — על und אל werden bekanntlich in jüngeren Texten oft miteinander vertauscht — oder auf eine andere Wortgruppe, solche Untersuchungen werden uns kaum noch bedeutsam zu sein brauchen, da wir über den Grad eines „vermutlich“ doch nicht hinauskämen. Das διότι der LXX könnte die Übersetzung eines על־אשר oder אל־אשר sein; die Konkordanz zeigt, daß על־אשר oder אל־אשר im ganzen AT öfters durch ὅτι oder διότι wiedergegeben wird. Selbst ein einfaches על wird gelegentlich vom Alexandriner mit διότι übersetzt. Wenn ich aber bei der Frage, wo das διότι der LXX herkommt, einer Vermutung den Vorzug geben darf, so möchte ich auf 45,17 hinweisen: ועל־הנשיא יהיה העולות „Aber dem Fürsten sollen die Brandopfer obliegen.“ LXX: καὶ διὰ τοῦ ἀφηγουμένου ἔσται τὰ ὁλοκαυτώματα, Targum

ועל רבא תהי עלתא, Vulg: Et super principem erunt holocausta. Hier hätten wir ein solches על־הנשיא, das man in späterer aramäisierender Zeit אל־הנשיא schrieb und das wir uns als Randbemerkung, etwa als Stichwortglosse, gut vorstellen könnten. Man vergleiche zudem das διὰ τοῦ mit διότι ὁ in 44,3, was einander doch ziemlich ähnlich ist und uns vielleicht die Richtung zeigen könnte, woher das διότι ὁ ἡγούμενος gekommen ist, oder möglicherweise gekommen sein könnte, das διότι, dessen Herkunft uns zuerst so unverständlich war. Aber lassen wir ab von weiterem Untersuchen, weil wir hier kein weiteres Ergebnis mehr benötigten. Nur die Gleichheit zwischen Targum und Vulg wird uns noch bemerkenswert sein, לרבא = principi. Da wird man nun gewiß nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Hieronymus sich hier Rat bei den Rabbinen geholt hat, daß Hieronymus hier, wie Stummer [1]) es für eine ganze Anzahl von Fällen nachweist, die rabbinische Exegese herangezogen hat, wohl eben wegen der Unklarheit und Unsicherheit von Vers 3, Anfang. Der offenbar von Toy [2]) übernommene Verbesserungsvorschlag der Kittel - Bibel, אך für את zu lesen, ist rein gefühlsmäßig, kümmert sich weder um die LXX [3]) noch um das Targum, erleichtert die Erklärung und ist infolgedessen von vornherein verdächtig. Was übrigens die syrische Übersetzung unserer Stelle anbelangt, so sei darauf hingewiesen, daß sie vom Targum nicht beeinflußt ist, daß für unsere Stelle keine „engen Beziehungen" zwischen Targum und der syrischen Übersetzung bestehen, wie sie A. Baumstark in seinem Artikel in BZ, 1931, 257 ff. offenbar als allgemein bestehend voraussetzen zu können glaubt [4]).

---

[1]) Einführung in die lateinische Bibel. Seite 110 bemerkt Stummer, es ließen sich viele Beweise erbringen, „daß Hieronymus es nicht verschmäht hat, bei jüdischen Lehrmeistern in die Schule zu gehen".

[2]) a. a. O.

[3]) Auch nicht eine einzige Stelle gibt es im ganzen AT, wo אך durch διότι wiedergegeben wird.

[4]) „Die engen Beziehungen zwischen der alttestamentlichen Pešitta und den Targumen sind längst beobachtet und schon mehrfach ausdrücklich betont worden." — Natürlich hat für das große Thema: „Peschitta und

Vor Abschluß der Untersuchungen über den Wortlaut der Stelle sei noch auf folgende Einzelheiten hingewiesen: das Wort אולם ist ein Babylonismus. Nach Franz Delitzsch [1]) ist es das babylonische êlamu = anticum, GesHw übersetzt es mit „Vorhalle" (architektonischer Ausdruck). Das Wort kommt in den drei Formen: אֵילָם, אולם und אֻלָם im Buche Ez öfters, in den Königs- und Chronikbüchern mehrmals vor. GesHw hält die Form אֵילָם für die vielleicht ursprüngliche, weil die LXX nur αἰλάμ kenne. Der Syrer hat das Wort nicht stehen gelassen wie der Alexandriner, sondern übersetzt es mit ܐܣܩܘܦܬܐ. Dieses Wort scheint im Aramäischen beheimatet zu sein. אִסְכּוּפְּתָא gibt Dalman [2]) mit „Schwelle" wieder, Lewy [3]) führt ein Wort אִיסְקוּפָּא, „Schwelle", an, das er von סקף, „klopfen" ableitet, so daß sich die Bedeutung „Schwelle" aus „Gebälk, woran die Tür anschlägt" ergäbe. Beachtenswert ist ferner die Wiedergabe des hebräischen נשיא in den fünf Übersetzungen, ἡγούμενος in der LXX, dux in der Itala, רבא im Targum, ܡܕܒܪܢܐ in der Pesch und princeps in der Vulg. Die Grundbedeutung von ܡܕܒܪܢܐ gibt Brockelmann [4]) mit ὁδηγός, administrator an. Die Übersetzung „princeps" des Hieronymus erscheint uns recht zutreffend. Das vorletzte Wort von Vers 3, ומדרכו, hat die Pesch feiner, mit ܘܡܥܠܢܗ übersetzt, das מדרכו, war ihr offenbar zu schleppend. Wenn der Alexandriner מדרך und מדרכו beidemal mit κατὰ τὴν ὁδὸν übersetzt, so könnte man vielleicht vermuten, daß er in seiner Vorlage בדרך und בדרכו gelesen hat. Eine Verschreibung von ב zu מ steht ja keineswegs vereinzelt da. Das intravit der Konstanzer-Weingartner Handschrift kann nur ein Hörfehler sein für intrabit. Die verschiedene Fassung: contra Dominum und in conspectu Do-

---

palästinensisches Targum" unsere Stelle allein nach keiner Seite hin irgendwelche Beweiskraft.

1) Nach Praefatio Francisci Delitzsch in S. Baer, Liber Ezechielis, Lipsiae 1884, X.

2) Aramäisches-neuhebräisches Wörterbuch.

3) Chaldäisches Wörterbuch über die Targume.

4) Lexicon Syriacum.

mini zeigen, daß der Text nach Sabatier und der des Konstanzer-Weingartner Prophetenbuches von zwei verschiedenen Übersetzern herstammt. Schließlich sei noch, vielleicht mehr der Kuriosität als der Vollständigkeit halber, eine Belehrung erwähnt, die uns Ehrlich [1]) gibt: „יֵשֶׁב־בּוֹ ist in בְּבוֹאוֹ zu ändern. An den Toren des Tempels saß man nicht.“

Die Ergebnisse aller unserer Untersuchungen zusammenfassend, möchte ich den Versen 44,1—3 nunmehr folgende Übersetzung geben:

1. Darauf führte er mich nach dem äußeren Tore des Heiligtums zurück, das nach Osten lag; dieses aber war geschlossen.
2. Und er [2]) sprach zu mir: „Dieses Tor soll geschlossen bleiben, nicht soll es geöffnet werden, und niemand darf durch dieses eintreten; denn Jahwe, der Gott Israels, hat durch dieses seinen Einzug genommen; daher bleibe es geschlossen.
3. Bestimmung für den Fürsten: Er soll in ihm weilen, um Brot zu essen vor Jahwe. Von der Vorhalle des Tores her soll er eintreten und auf demselben Wege wieder hinausgehen.

---

[1]) a. a. O., V, 150.

[2]) „Jahwe“ ist an dieser Stelle ohne Zweifel spätere Einfügung; der Engel führt und redet!

II.
Der Sinn der Stelle.

a) Einfügung der Stelle in den Zusammenhang.

In Kap. 8 lesen wir, wie man am heiligen Orte schändlichsten Götzendienst trieb. Man räucherte ägyptischen Tiergottheiten, beweinte den Tammuz, man erwies der Sonne kultische Verehrung[1]). Mit dem Tode des frommen und jahwetreuen Königs Josia im Jahre 608 zog der Götzendienst wieder in Juda ein, und von nun ab geht es mit dem erwählten Volke unaufhaltsam bergab, religiös wie auch politisch; seine politische Lage wird immer ungünstiger. Mahnend erheben die Propheten ihre Stimme, insbesondere der große Jeremias eifert und droht, doch ja zurückzukehren zu Jahwe, sonst werde das Strafgericht hereinbrechen. Ungehört und wirkungslos verhallen seine Worte. Schonungslos wirft er dem Volke seine Untreue vor, furchtlos kündet er ihm seine Verwerfung und das bevorstehende Strafgericht Jahwes. Umsonst ist sein Eifern, vergeblich sein Drohen; Verfolgungen und schwerste Anfeindungen häuft man über ihn. Inzwischen sind die Gewitterwolken des Gottesgerichtes schon heraufgezogen, Judas Lage wird immer schlimmer, Niederlage folgt auf Niederlage, Schlag auf Schlag. König Joachaz, der Sohn und Nachfolger des Josias, wird von Pharao Necho gefangen genommen und in Ketten nach Ägypten abgeführt. Juda wird ägyptischer Vasallenstaat und tributpflichtig, alle Bündnispolitik mißglückt, auf eigene Kraft ist längst nicht mehr zu hoffen. Im Jahre 597

---

[1]) Hölscher glaubt aus 8,17 b auch noch einen Phalluskult herauslesen zu können (ὁ φαλλός, das männliche Glied, gedacht als Symbol der befruchtenden und zeugenden Naturkraft und als Innbegriff des Lebensprinzips). Hölscher übersetzt 8,17 b mit: „Siehe, da strecken sie mir sogar das männliche Glied entgegen.“

rückt Babylons Heeresmacht gegen Jerusalem an, die siegestrunkene Großmacht gegen den schon schwer mitgenommenen Kleinstaat — Jahwes Strafgericht kommt näher. Unablässig mahnt und droht Jeremias, der Prophet; schon kündet er den Untergang Jerusalems — man wirft ihn schließlich in den Kerker. Dort schmachtet er, während draußen vor den Mauern das Heer der Großmacht Babylon liegt, um sieggewohnt durch Belagerung und Sturm die Hauptstadt Judas zu nehmen. Jerusalem ergibt sich, der Tempel wird beraubt, König Joachin mit seinem Hofstaat, 7000 Grundbesitzer und 1000 Eisenhandwerker werden in die Gefangenschaft abgeführt, das Land geht seines Wohlstandes und seiner Wehrhaftigkeit verlustig. Unter den Weggeführten befindet sich Ezechiel, der fünf Jahre darauf (Kap. 1 und 2) von Jahwe zum Propheten berufen wird. Aber diese Schicksalsschläge reichen noch immer nicht aus, das Volk zur Besinnung, zur Einkehr, zu Jahwe seinem Herrn zurückzubringen. Aus fernem Lande der Gefangenschaft mahnt und droht jetzt auch der neuberufene Prophet Ezechiel, doch alles ist vergeblich und jetzt auch schon zu spät. Man holt Jeremias aus dem Gefängnisse und befragt ihn nach dem Schicksal der Stadt; — er kann nur noch ihren Untergang künden. Höher und höher steigt die Not, aber auch trotz höchster Not ruft man zu Jahwe nicht, das Volk Jahwes hat Jahwe die Treue gekündigt, hat mit Jahwe gebrochen. Kap. 8 entwirft uns ein böses Bild, wie es mit der Gläubigkeit und Jahwetreue in der heiligen Stadt bestellt ist. — Was sollte man Jahwe dienen, Jahwe verehren! Jetzt erst recht nicht mehr! Jahwe hat ja preisgegeben sein Volk, hat ja seinen Bund nicht gehalten, kümmert sich ja nicht mehr um seine ehemals Erwählten. Wenn Jahwe nicht hilft, so muß man es mit anderen Göttern versuchen; — und so trieb man am heiligsten Orte allerschändlichsten Götzendienst. Man räucherte, huldigte und weinte fremden Göttern. — Da zog Jahwe aus seinem Heiligtum aus (10,18 f.) und ließ das Strafgericht mit ganzer Wucht hereinbrechen. Nach achtzehnmonatlicher Belagerung fiel die Stadt. Im Sommer des Jahres 587 sank Judas Hauptstadt mit dem herrlichen Tempel in ihrer Mitte in Asche, der

größte Teil des Volkes trat den Weg in die Gefangenschaft an, ein Reich Juda gab es von jetzt ab nicht mehr.

Für unsere späteren Untersuchungen ist es wichtig zu beachten, daß Jahwe durch das östliche Tor den Tempel verläßt (10,19) und sich in östlicher Richtung fortbegibt (11,23).

Jahre sind darüber hingegangen, Jahrzehnte! Schwere, bittere Jahre der Sühne, aber auch der Einkehr, harte Jahre der Züchtigung, aber auch der Läuterung. Israel hat sich zurückgefunden zu Jahwe, seinem Gott. Da hört der Prophet auf zu eifern; sein Tadeln, Anklagen und Androhen verstummt allmählich, seine Sprache wird mild und lieb, seine Weissagungen künden Heil und Segen: das tote Volk wird auferstehen, und neues Leben wird ihm eingehaucht werden. (37,1—14 Erweckungsvision; gehört unbedingt zu den schönsten Stücken der atl Prophetie!) Von Kap. 33 ab ist der Prophet ein anderer geworden. Von jetzt ab ist es seine Aufgabe, zu trösten, aufzurichten und wiederzubeleben. Daher folgen nun freundliche Bilder der erbarmenden Gottesliebe, Heilsprophezeiungen, daß Jahwe sein Volk wiederherstellen und verherrlichen, dessen Feinde und Unterdrücker aber in furchtbaren Gerichten niederwerfen werde, daß er einen neuen, ewigen Friedensbund mit seinem Volke schließen und in dessen Mitte seine Wohnung wieder aufschlagen werde.

Damit wäre unsere Stelle in den Gesamtaufbau des Buches und in den großen Zusammenhang eingefügt, so daß wir nunmehr an unsere eigentlich zu untersuchenden Verse näher herantreten können.

Im fünfundzwanzigsten Jahre der Verbannung, im vierzehnten Jahre nach Zerstörung der heiligen Stadt, entführt Jahwe den Propheten nach dem Lande Israel und läßt ihn auf einem hohen Berge nieder, auf dem etwas wie das Bauwerk einer Stadt ist (40,1. 2). Dort gewahrt Ezechiel ein himmlisches Wesen am Tore stehend, einen Mann, dessen Aussehen wie Erz leuchtet, also einen Engel. In der Hand hält dieser eine Meßschnur und einen Meßstab, will also Vermessungen vornehmen. Er ermahnt sogleich den Propheten, gut aufzumerken auf alles,

was er ihm jetzt zeigen werde, damit er es dann seinem Volke verkünden könne; denn deswegen sei er hierher gebracht worden. Damit beginnt der Engel die Vermessungen. Er vermißt die ganze Tempelanlage — denn das Bauwerk, das Ezechiel visionär schaut, ist der neue Tempel — von den Umfassungsmauern bis zur letzten Zelle nach Länge und Breite (zweimal 40,5 und 41,8 m auch nach der Höhe). Kap. 40, 41 und 42 beschreiben kleinlichst die visionäre Wanderung des Engels mit dem Propheten durch den ganzen Tempel, bei der fortwährend Messungen vorgenommen werden. Alle Mauern, Tore, Torhallen, Höfe, Zellen, Pfeiler, Tische, kurz, der ganze Tempel mit allen seinen Teilen wird vermessen, ausgehend von der Umfassungsmauer des äußeren Vorhofes und vom äußeren Osttor. Bei den angegebenen Maßen sieht man überall Symmetrie und Proportion. Gegenüber dem salomonischen Tempel, der sichtlich der Beschreibung des visionären Tempels zugrunde liegt, sind manche Maße idealisiert und manche Einrichtungen vervollkommnet; die ganze Beschreibung scheint auf eine Vergeistigung der Auffassung von Tempel und Kult hinzuzielen. „Gold, das im salomonischen Tempel übermäßig angebracht war, wird nirgends erwähnt, weder bei den Altären, die aus Holz sind, noch an den inneren Wänden, die mit Holz übertäfelt werden, 41,16. Der Glanz der Herrlichkeit Gottes darin macht den Goldglanz überflüssig. Das Streben nach Vergeistigung des Tempels ist bei Ez leicht zu erkennen“ [1]).

Wir wollen uns hier in aller Kürze ein Bild von diesem visionären Tempel entwerfen, um die Bezeichnungen festzulegen und den Gang des den Propheten führenden Engels verfolgen zu können. Der ganze Tempel stellt sich von außen gesehen als ein Mauerquadrat dar. Drei der vier Mauerwände sind in ihrer Mitte von einem Toreingang durchbrochen, nämlich die Ost-, Süd- und Nordwand. So hat der Tempel drei Toreingänge, die wir fortab benennen: das äußere Ost-, Süd- und Nordtor. Diese drei Tore haben jedes eine Vorhalle, die aber nicht nach

---

1) Schmalzl, 415.

außen, sondern nach innen hineingebaut ist. Wir sprechen also von der Vorhalle (oder überhaupt Halle) des äußeren Ost-, Süd- und Nordtores. Durchschreitet man eines dieser drei Tore, so gelangt man in einen großen quadratischen Hof, den äußeren Vorhof. Dieser wird abgeschlossen durch das Gebäude des inneren Heiligtums, das ein Rechteck darstellt, nicht ein Quadrat, da seine Ost- und Westseite kürzer ist als seine Süd- und Nordseite. Dieses Mauerrechteck hat auch wieder drei Tore, die genau dem äußeren Ost-, Süd- und Nordtor entsprechen und diesen gerade gegenüber liegen. Diese drei Tore sind das innere Ost-, Süd- und Nordtor. Sie haben auch jedes wieder eine Vorhalle, so daß wir also von der Vorhalle des inneren Ost-, Süd- und Nordtores sprechen. Es wird klar geworden sein: die Halle des äußeren Ost-, Süd- und Nordtores zeigt genau in die Halle des inneren Ost-, Süd- und Nordtores hinein. Durchschreitet man eines der drei inneren Tore, so gelangt man in den inneren Tempelvorhof, in dem der Altar steht und das eigentliche Tempelhaus mit dem Allerheiligsten sich befindet. Das äußere Osttor ist von dem inneren Osttor 100 Ellen entfernt.

Die Wanderung des Engels mit dem Propheten verläuft folgendermaßen: vom äußeren Osttore in den äußeren Vorhof, zum äußeren Nordtor, äußeren Südtor, zum inneren Südtor, zum inneren Osttor, durch dieses hindurch in den inneren Vorhof, von da zum inneren Nordtor, dann zur Vorhalle des Tempelhauses, in dieses hinein bis vor das Allerheiligste, dann zurück in den inneren Vorhof, durch das innere Nordtor in den äußeren Vorhof, auf das äußere Osttor zu. Da (43,2) sieht der Prophet die Herrlichkeit Jahwes von Osten her kommen und durch das äußere Osttor einziehen. Er fällt nieder und betet an. Da hebt ihn Geist empor und bringt ihn in den inneren Vorhof. Jetzt erfüllt die Herrlichkeit Jahwes das Haus (43,5), und während der Geleitengel an seiner Seite steht, vernimmt Ez Jahwes Worte: „Menschensohn! Das ist die Stätte meines Thrones, ... woselbst ich wohnen will inmitten der Söhne Israels auf ewig“. (43,7) Nachdem der Prophet dort, im inneren Vorhof stehend,

von Jahwe noch weitere Weisungen erhalten hat, führt ihn der Engel nach dem äußeren Osttore zurück, das inzwischen geschlossen worden ist.

b) Das Gebot der verschlossenen Pforte und seine vermutliche Entlehnung aus Babel.

44,1: Darauf führte er mich nach dem äußeren Tore des Heiligtums zurück, das nach Osten lag; dieses aber war geschlossen.
2: Und er sprach zu mir: „Dieses Tor soll geschlossen bleiben, nicht soll es geöffnet werden, und niemand darf durch dieses eintreten, denn Jahwe, der Gott Israels, hat durch dieses seinen Einzug genommen; daher bleibe es geschlossen".

Mit der erdrückenden Mehrheit aller, selbst älterer Erklärer, habe ich bei Vers 2, Anfang, der im MT also lautet: ויאמר אלי יהוה, unbedenklich das יהוה weggestrichen, da es sichtlich ein erklärender Zusatz eines späteren Abschreibers ist. Nach der ganzen Anlage der visionären Beschreibung redet Jahwe selbst nur vom Allerheiligsten aus, als der Prophet davorsteht (43,6 und 44,5); während der Wanderung gibt der Führer-Engel alle Erklärungen und Anweisungen in göttlichem Auftrage. Freilich ist Jahwe auch nach der Dogmatik des AT überall gegenwärtig und könnte überall unmittelbar mit dem Propheten reden, aber hier in dieser äußerst realistisch gehaltenen Vision scheint es doch eben festgelegt zu sein: Jahwe hat jetzt wieder seinen Sitz im Allerheiligsten aufgeschlagen und von da aus redet er, als der Prophet vom Engel hingeführt, davorsteht. Hier, 44,1—2, wo sich der Prophet vor dem äußeren Osttor befindet, wäre bei der Realistik der Vision, wohl schon die Entfernung vom Allerheiligsten zu groß, als daß Jahwe selbst reden würde, doch ist letzten Endes die Frage, ob Jahwe selbst oder durch den Engel redet, ziemlich belanglos.

Sehr beachtenswert ist dagegen der Inhalt des Gebotes, das hier aufgestellt wird: weil Jahwe durch das äußere Osttor

eingezogen ist, hat diese für immer geschlossen zu bleiben, und keines Menschen Fuß darf den so geheiligten Eingang jemals betreten. Zu diesem Gebote gibt es offenbar im ganzen AT keine Parallele [1]; hier treffen wir etwas ganz Neues an. Ge-

[1]) Allerdings wollen Smend, Westphal und Bertholet Analogien zur „Verschlossenen Pforte" in den Büchern des AT's gefunden haben. Smend (Der Prophet Ez, 359) zieht zum Vergleiche I. Sam 5,5 heran: „Um das Bewußtsein von der Heiligkeit des Tempels zu stärken, soll das äußere Osttor, durch das Jahwe einzog (43,2), stets verschlossen bleiben (vgl. I. Sam 5,5)." — Diese Stelle aus dem ersten Samuelbuche als Analogie zur „Verschlossenen Pforte" aufzufassen, ist völlig unmöglich. I. Sam 5 berichtet, daß die Philister die heilige Gotteslade erbeutet und nach ihrer Stadt Asdod gebracht hatten; dort stellten sie die Lade in das Haus des Dagon „neben Dagon". Am andern Morgen fanden die Asdoditer den Dagon-Gott mit dem Gesicht auf dem Boden liegend vor der Lade des Herrn. Man hob ihn auf und stellte ihn wieder auf seinen Platz. Am nächsten Morgen aber fand man Dagon wieder auf dem Boden liegend vor der Lade des Herrn, und diesmal lag sein Kopf und seine beiden Hände abgeschlagen auf der Schwelle. 5,5: „Deswegen treten die Priester Dagons und alle, die in das Haus Dagons eingehen, nicht auf die Schwelle Dagons in Asdod bis auf den heutigen Tag." — In dieser Erzählung eine Analogie zur „Verschlossenen Pforte" zu sehen, ist völlig abwegig. Offenbar haben doch die Asdoditer früher, vor Dagons „Sturz", die Schwelle betreten, und erst, seit Dagon dieses Unglück zugestoßen, daß er auf die Schwelle herabstürzte und sich Kopf und Beine abbrach, betritt niemand mehr die Schwelle. Diese ist eben dadurch, daß Dagon auf ihr lag, geheiligt worden. Außerdem werden noch abergläubische und furchtbestimmte Vorstellungen hinzugekommen sein; denn diese Schwelle sah Dagons größte Erniedrigung. Jedenfalls sind die Dagon-Schwelle und die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen von der ezechielischen „Verschlossenen Pforte" meilenweit entfernt.

Westphal pflichtet der Ansicht Smends bei: „ein durchaus antiker Gedanke, der uns in naiverer Form 1. Sam 5,5 begegnet" (Jahwes Wohnstätten, ZAW 1908, 199).

Noch weiter abseits geht Bertholet, wenn er die „Verschlossene Pforte" Ez's mit der alten Volksanschauung in Zusammenhang bringt, daß jede Kultstätte von einem Dämon bewacht wird. Bertholet weist außer auf 1. Sam 5,5 noch auf Jes 6,2, die visionär geschauten Seraphim, und auf die Glöckchen hin, die der israelitische Priester an seinem Kleide trägt, „um beim Einzug ins Heiligtum und beim Austritt nicht zu sterben (Ex 28,33—35); offenbar soll dadurch der Dämon geziemend benachrichtigt werden. Aber freilich, diese alte Vorstellung erscheint hier vergeistigt und umgebildet" (S. 223 seines

fühlsmäßig urteilend, werden wir das Gebot sinnvoll und erzieherisch wertvoll finden. Der zum Tempel Wallende sieht oder findet das erhabene Hauptportal verschlossen und erinnert sich sofort: hier zog einstens nach schweren Unglücksjahren Jahwe, unser Gott, in sein Heiligtum wieder ein, als er aufgehört hatte zu zürnen und uns versprochen hatte, nun für immer bei uns zu bleiben bis in alle Zeiten. Welche Erinnerungen mußten, angenommen der visionär geschaute Tempel wäre einmal Wirklichkeit geworden, im Herzen eines Tempelbesuchers wach werden, wenn er diese Hauptpforte im Osten des heiligen Tempelbezirkes verschlossen sah! Wie mußte diese verschlossene Pforte erinnern und mahnen!

An dieser Stelle sei nun einmal der Frage nachgegangen: ist der Gedanke der „Verschlossenen Pforte wohl israelitisches Eigengut? — Ist er urisraelitisch? — Die Antwort möge vorsichtig lauten: vermutlich ist er aus Babylon entlehnt.

Der Name der Stadt Babylon bedeutet „Gottespforte"; sumerisch lautet er KA-DINGIR-RA, akkadisch Bâb-ili oder (zumeist wohl in neubabylonischen Texten) Bâb-ilâni. Kadingirra war auch der Name eines besonderen Stadtviertels in der „City", in der sich vier Tempel und das Stadtschloß befanden [1]). Anlaß zu dieser Namengebung war eine eigenartige „Gottespforte", die „HeiligePforte" (KA-SIKILLA = Bâbu Elli [2])), „die im Zentrum der ganzen Stadt den Festeingang nach dem „Turm zu Babel" bildete. Es war eine vermauerte Pforte, die als „Verschlossene Tür" beschrieben wird, die einmal im Jahre, im Herbste, für den Durchzug der Götter geöffnet wurde. Sie gehört zu den interessantesten Bauwerken Babylons

---

Kommentares). — Nehmen wir an, diese alte Vorstellung sei erwiesen, dann liegt sie aber der Idee, die in Ez's Vision das äußere Osttor schließen läßt, ebenso weit ab, wie die Seraphim in Jes 6,2 von den eine Kulturstätte bewachenden Dämonen entfernt sind. Jes 6,2 lautet: „Seraphim standen oberhalb von ihm; sechs Flügel hatte ein jeder. Mit zweien bedeckte er sein Angesicht, mit zweien bedeckte er seine Füße und mit zweien flog er."

[1]) Nach Unger, 40, 79 und 201.

[2]) Unger, 201.

und hat ihre Nachfolgerin in der „Porta Sancta“ der Peterskirche zu Rom“ [1]). Möglicherweise ist diese „Heilige Pforte“ die Pforte, von der wir aus anderen Keilinschriften [2]) erfahren, daß sie an einem Jahresfeste zu Babylon im Ulûlu (VI. Monat = September) geöffnet wurde und vom 4.—6. dieses Monats „vor Bêl (= Marduk) und Nabu offenstand“ [3]). Zudem scheint in den Neujahrsfestritualen die liturgische Türöffnung eine Rolle zu spielen. Jedenfalls war also die „Heilige Pforte“ zu Babylon eine Prozessions-Einzugspforte; als solche war sie sicherlich mit einem „Ehrenhof“ ausgestattet [4]). Auf sie zu führt die „Marduk-Straße“. „Von Nordosten, mit dem Windhauche des Marduk, zieht die „Marduk-Straße“ auf die „Heilige Pforte“ zu, die den Prozessionszug der Götter im September des Jahres unmittelbar zu dem gigantischen Götterberge, dem Turm zu Babel, hinleitete“ [5]). Vom Turm zu Babel wissen wir heute, daß er etwa 90 m hoch war und aus sieben Stockwerken bestand, dessen oberstes einen Tempel oder eine Kapelle darstellte, „die den Spezialnamen „Schachuru“ führte. Dieser Ausdruck kommt bei Tempeln und bei Palästen vor. Bei den Palästen ist es das intimste Gemach, das Schlafgemach, bei den Tempeln ist es das Allerheiligste, das Gemach, wo das Beilager des Götterpaares vollzogen wird [6])“.

So weit gehen unsere Kenntnisse über die „Heilige Pforte“ zu Babylon und alles das, was mit ihr unmittelbar zusammenhängt; die Ausgrabungen haben uns wahrlich schon vieles erbracht. Nachdem wir uns nun über die „Heilige Pforte“ zu Babylon und ihre Bedeutung so gut unterrichten konnten, liegt eine Vergleichung dieser Pforte mit der ezechielischen „Verschlossenen Pforte“ nahe, und es dürfte nunmehr wohl nicht zu gewagt sein, wenigstens eine Vermutung auszusprechen: Ez wird die Idee für seine „Verschlossene Pforte“ vermutlich aus

---

[1]) Unger, 48.
[2]) Angaben bei Unger, 201.
[3]) Ebenda.
[4]) Unger, 203.
[5]) Unger, 204.
[6]) Unger, 194 ff.

Babylon übernommen haben. Israel hat ja mancherlei von den Nachbarmächten, also von den Heidenvölkern entlehnt. Es nahm von den heidnischen Nachbarn — das hat Israel wiederholt getan —, dem von den Heidenvölkern Entnommenen aber schuf es einen neuen Gehalt ein. Es hat mitunter den Stoff vom Heidentum entlehnt, hauchte dann aber diesem Stoff seinen Geist ein. Daß Israel von den heidnischen Nachbarvölkern entlehnt hat, ist uns heute gesicherte Tatsache, aber ebenso klar erkennen wir, wie Israel das Entlehnte umformt, umbildet, eigenbehandelt, so daß es seine Fremdheit verliert und sein Eigen wird. Dafür wäre die „Verschlossene Pforte" Ezechiels — angenommen unsere Vermutung sei richtig — ein besonders schönes und anschauliches Beispiel: ein Brauch aus heidnischem Götterkult ist übernommen, eigenbehandelt, mit eigenem Inhalt ausgestattet und in den Jahwekult eingestellt, in einer gewiß doch sehr ansprechenden Weise! Tun nicht ähnliches die Missionare, die ein Land für Christus erobern wollen! — Heißt nicht z. B. das Auferstehungsfest Christi heute noch bei uns Ostern! —

Die Vermutung, daß Ez die Idee für seine „Verschlossene Pforte" aus Babylon entlehnt habe, wurde jüngst in Biblica [1]) ausgesprochen mit dem allerdings wohl noch nachzuprüfenden Hinweis, daß Ez die Vision vom neuen Tempel gerade am babylonischen Neujahrsfest geschaut habe. Der Verfasser erhalte selbst das Wort:

„Das ganze prophetische Gesicht vom neuen Tempel (cap. 40—48) trägt das Tagdatum „am Neujahr, am 10. des Monats, an eben diesem Tage" (40,1). Wie P. Kugler S.J. in seinem Buche „Von Moses bis Paulus" S. 194 ff. beweist, ist damit das babylonische Neujahrsfest gemeint, das vom 4.—11. Nisan gefeiert wurde ... Gerade am 10. Tage, da der babylonische König und das Volk durch reiche Ge-

---

[1]) XIII, 1932, 90 ff. Der Aufsatz ist überschrieben: Das Verschlossene Tor, Ez 44,1—3; als Verfasser zeichnet A. Pohl, S.J. Zugrunde gelegt ist ebenfalls das Ungersche Buch: Babel, die heilige Stadt (1930), dessen Ergebnisse angewendet werden.

schenke und Gebete den bei Marduk versammelten Göttern ihre Huldigungen darbringen, am Fest, da das Heidentum seinen ganzen Prunk in der glänzenden Prozession entfaltet, aber auch in Nachahmung der Götterhochzeit seine Orgien feiert, erhält der Prophet die Sicherheit, daß das Heiligtum des wahren Gottes in Jerusalem wiederhergestellt werden würde. Im Verlauf dieses prophetischen Schauens wird Ezechiel an die äußere Pforte des Heiligtums geführt, die sich nach Osten wendet. Die babylonische „Heilige Pforte" liegt im Osten und schließt das „Heilige Haus", das eigentliche Heiligtum. auch wirklich ab. Der heilige Seher findet sie verschlossen und hört Jahwes Bescheid, sie solle verschlossen bleiben, und niemand außer Jahwe solle durch ihre Vorhalle („Ehrenhof") und durch die Pforte selbst eintreten und herausgehen. Sie soll also jedem profanen Gebrauch entzogen sein. Das alles stimmt auch mit der „Heiligen Pforte" der heidnischen Weltstadt überein. Wie diese einzig und allein für den Durchzug der Götterstatuen der heidnischen Götzen bestimmt ist, so ist die „Heilige Pforte" des neuen Jerusalem nur für den Ein- und Ausgang des wahren Gottes, des Herrn der Heere, vorgesehen. Durch sie betritt Jahwe sein „Heiligtum", sein „Heiliges Haus", seinen Tempel" [1]).

c) Das Sonderrecht des theokratischen Fürsten.

44,3: „Bestimmung für den Fürsten: Er soll in ihm weilen, um Brot zu essen vor Jahwe. Von der Vorhalle des Tores her soll er eintreten und auf demselben Wege wieder hinausgehen".

Dieser Vers ist, wie gesagt, höchstwahrscheinlich eine in den Text geratene Randbemerkung; sie ist aber an dieser Stelle nicht zutreffend, da der Randschreiber das äußere Osttor mit dem inneren verwechselt hat. Wir gehen bei unseren inhaltlichen

---

[1]) Ebd. 91 f.

Untersuchungen schrittweise vor. Die erste zu stellende Frage wäre: wer ist הנשיא? Die Antwort hierauf ist leicht zu geben: der Fürst der zukünftigen Theokratie. Welchen Titel dieser zukünftige Fürst führt, ob er den Rang eines Königs hat oder nicht, dürfte dabei, wenigstens für unsere Untersuchungen, gleichgültig sein. In dieser Deutung des Nasi sind sich die christlichen Erklärer der letzten 100 Jahre, und zwar die christlichen Erklärer aller Richtungen, einig. In der Väterzeit und im Mittelalter erklärte man den Nasi mit Vorliebe und Beharrlichkeit als Jesus Christus, den Gottessohn. Die kritischer vorgehende exegetische Wissenschaft der neueren Zeit zeigte auf, daß eine Erklärung des Nasi als Jesus Christus nur im angewandten Sinne (per accommodationem sensus) möglich (aber nicht empfehlenswert) ist. Die jüdische Schrifterklärung des Mittelalters und auch noch der Neuzeit deutet den Nasi auf den Hohenpriester oder den Messias; beide Deutungen aber sind unhaltbar; denn was sonst noch in der Tempelvision von Nasi ausgesagt oder für ihn angeordnet wird, läßt nur die eine Erklärung, unsere heutige christliche, zu: der Nasi ist der Fürst der zukünftigen Theokratie. Nach 45,7 f. erhält der Nasi eigenen Landbesitz, damit er nicht mehr, wie es früher vorgekommen ist, das Volk Israel bedrücke (offenbar durch Steuern und Eintreibungen für seinen Hofstaat). 45,9 ist eine strenge Warnung an den Nasi, von Gewalt und Bedrückung abzustehen und Recht und Gerechtigkeit dem Volke gegenüber zu üben, 46,18 eine abermalige Warnung an den Nasi, vom Erbbesitz des Volkes nichts wegzunehmen, — solcherlei paßt für den Messias gar nicht und für den Hohenpriester schwerlich. Außerdem ist das Priesteramt von dem des Nasi sorgfältig geschieden. Nach 46,2 muß der Nasi am Sabbath und an den Neumondtagen, wenn er anbeten kommt, an der Schwelle des inneren Osttores stehen bleiben, und die Priester haben sein Brandopfer und seine Friedopfer darzubringen. Darüber kann also kein Zweifel bestehen, daß mit הנשיא der Fürst der zukünftigen Theokratie gemeint ist.

Dieser Nasi genießt ein Sonderrecht: er darf im äußeren Osttore „sitzen“, (so zunächst wörtlich, ישב), also weilen, um

Brot zu essen vor Jahwe. Damit ist die zweite Frage gestellt: was bedeutet „Brot essen vor Jahwe?" Hier, so sagte ich mir, muß das Judentum die sicherste Antwort geben können, genau umgekehrt wie bei der Frage, wer der Nasi sei. Also befragte ich zuerst die jüdische Schrifterklärung und notierte als Ergebnis: David Kimchi legt das „Brotessen vor Jahwe" aus als „Friedopfer verzehren vor Jahwe": שיאכל זבחי שלמיו לפני ה׳, „wenn er seine Friedopfer verzehrt vor Jahwe", Raschi als „Fleisch und heiliges Brot essen": לאכל בשר ולחם קדשים, Abarbanel genau so wie Kimchi: שיאכל זבחי שלמיו לפני ה׳, Mesudath David als „essen vom heiligen Fleische vor dem heiligen Hause Jahwes", לאכול בבשר הקדשים לפני היכל ה׳. Unter היכל versteht die jüdische Schrifterklärung immer das eigentliche Tempelhaus, also das innere Heiligtum. So ist also nach der jüdischen Schrifterklärung „Brot essen vor Jahwe" so viel wie „Opfermahl halten vor Jahwe"; „Brot" hat also die weitere Bedeutung von „Mahl", und es ist nicht nur das Verzehren unblutiger Speisopfer gemeint. Die christliche Schrifterklärung beantwortet durchweg, und zwar ausnahmslos, diese Frage genau so wie die jüdische Schrifterklärung: „Brot essen vor Jahwe" heiße soviel wie „Opfermahlzeit halten vor Jahwe". Die christlichen Erklärer berufen sich dabei gern auf Ex 18,12: „Und es brachte Jethro, der Schwiegervater des Moses, ein Brand- und Schlachtopfer Gott dar, und es kamen Aaron und alle Ältesten Israels, um Brot zu essen mit Moses' Schwiegervater vor Gott". Gewiß ist es einleuchtend, daß in diesem Zusammenhange „Brot essen vor Gott" den Sinn hat „an dem Opfermahle teilnehmen", daß „Brot" also allgemeiner für „Opferspeise", auch fleischlicher Art, zu fassen ist. Auch aus anderen Stellen des AT ergibt sich, daß „Brot" in einem allgemeineren, weiteren Sinne für „Speise" oder „Speisen" stehen kann einschließlich solcher fleischlicher Art. Wenn z. B. Gen 43,31 der ägyptische Joseph mit seinen Brüdern, bevor er sich zu erkennen gibt, speisen will und seinen Dienern befiehlt: „Trage Brot auf!", שימו לחם, so soll das selbstverständlich heißen: „Richtet das Mahl her!" und daß es bei diesem Mahle auch Fleischgänge gab, wird jeder-

mann annehmen. Nach diesen Feststellungen können wir jetzt an die Kernfrage herantreten: worin besteht also nun das Sonderrecht des Fürsten?

Nach Vers 2 bleibt das äußere Osttor für jedermann geschlossen, weil Jahwe durch dieses seinen Einzug genommen hat. Jetzt folgt Vers 3 mit der Sonderbestimmung für den Nasi. Es fiel uns auf, daß Vers 3 augenscheinlich unsicher an Vers 2 angeschlossen ist. „Bestimmung für den Fürsten: Er soll in ihm weilen, um Opfermahl zu halten vor Jahwe". — Wie kommt denn hier auf einmal eine Bestimmung für den Fürsten in den Bericht der Tempelwanderung hinein? — so möchte man erstaunt fragen. Der Nasi ist uns ja noch gar nicht vorgestellt, ist ja als Begriff noch gar nicht eingeführt, ist in dieser Vision überhaupt noch nicht genannt! Die erste Bestimmung für den Nasi treffen wir in 45,7 an, wo ihm bei der Landverteilung, sehr gut in den Zusammenhang passend, sein Gebiet zugewiesen wird. Die kultischen Bestimmungen für den Nasi lesen wir erst von 45,16 ab. Auf einmal, völlig unvermutet und unvorbereitet, tritt hier der Fürst der Theokratie in Erscheinung, von dem wir bisher in dieser Vision noch nichts gehört haben. Es fällt geradezu auf, daß die Exegese über die Plötzlichkeit und das Unvermittelte des Fürstenauftretens gar kein Befremden ausdrückt, wo man doch sonst solche Momente stark bewertet. Man hat auf protestantischer Seite das Buch Ez doch geradezu „seziert", und trotzdem fand ich nur einen einzigen protestantischen Verfasser, Rautenberg [1]), der Vers 3 allein (nicht ein größeres Stück) für wahrscheinlich zugearbeitet hält aus dem angedeuteten Befremden heraus. Rautenberg drückt sich vorsichtig aus: „Der Vers dürfte wegen seines gänzlich unvorbereiteten Erscheinens Zutat sein". Herrmann, der in seinen „Ezechielstudien an „Sezier"-Arbeit unbedingt mit das meiste geleistet hat, hält wohl 44,1—3 für eingearbeitet, nimmt aber an 44,3 allein nicht Anstoß. Wie dem nun auch sei, ob das Unvermittelte des Fürstenauftretens in Vers 3 stark oder wenig zu bewerten ist, es wird dazu beitragen oder

1) Die Zukunftsthora des Hesekiel, 102 Anm.

wenigstens beitragen können, Vers 3 nach seiner Ursprünglichkeit weiter zu verdächtigen.

Dann vergegenwärtigen wir uns weiter: wo soll der Fürst sein Opfermahl verzehren? Der Platz muß ausgezeichnet sein, muß ein Ehrenplatz sein, den jedermann auch als Ehrenplatz erkennt und würdigt. Denn darüber besteht kein Zweifel, daß die Bestimmung dem Fürsten ein ehrendes Sonderrecht, ein Vorrecht verleiht. „Der Fürst soll in ihm (בו, d. i. בשער) weilen, um Opfermahlzeit zu halten vor Jahwe. Von der Vorhalle des Tores her soll er eintreten und auf demselben Wege wieder hinausgehen". — Also in der Vorhalle des äußeren Osttores, unmittelbar am Tore selbst, hat der Fürst seinen Platz, um Opfermahl zu halten vor Jahwe. So viel dürfte nunmehr völlig klar sein, so daß man hierzu eigentlich keine weitere Frage zu stellen brauchte, wenn nicht dieser Platz für einen Ehrenplatz des Fürsten völlig unmöglich wäre, so unmöglich, daß die meisten Erklärer ihn ohne viel Aufhebens sofort anderswohin verlegen, nämlich hinter die „Heilige Pforte", also, wenn ich der Klarheit wegen einmal den Ausdruck prägen darf, in die „Nach"-Halle des äußeren Osttores, in das letzte Stück des Torhauses, das hinter der Pforte liegt. Sie übersetzen dann 3 b: „Von der Halle des Tores her soll er eintreten...", nicht: „Von der Vorhalle her...", sie erweitern also die Bedeutung von אולם von „Vorhalle" zu „Halle". Und warum ist der erstangegebene Platz in der Vorhalle vor dem Tore unmöglich? — Gefühlsmäßig möchte man schon antworten: Wenn der Fürst dort sitzt, so ist er ja vom Allerheiligsten und von der Opferstätte weiter entfernt als der letzte Israelit. Das kann doch kein Ehrenplatz für den Fürsten sein! Dort säße er ja sozusagen noch halb auf der Straße! Dort sähe ihn auch niemand als höchstens einige wenige zufälligerweise! Diese Gründe wären sicher schon recht überzeugend, aber ihnen reihen sich noch viel durchschlagendere logischer Art an. Man prüfe: wie stimmen zu 44,3 die Verordnungen 46,1—3?

46,1: „Also spricht der Herr Jahwe: Das Tor des inneren Hofes, das nach Osten liegt, soll die sechs Werktage ge-

schlossen sein. Am Tage des Sabbaths aber soll es geöffnet werden, und auch am Tage des Neumonds soll es geöffnet werden. 2) Und eintreten soll der Fürst durch die Vorhalle des Tores von außen her, und er soll stehen an den [1]) Pfosten des Tores. Dann sollen die Priester sein Brandopfer und seine Friedopfer darbringen, er aber soll auf der Schwelle des Tores anbeten und dann hinausgehen; das Tor aber soll nicht geschlossen werden bis zum Abend. 3) Auch das gewöhnliche Volk soll an dem Eingang dieses Tores an den Sabbathen und Neumonden vor Jahwe anbeten".

Daß es dem Fürsten obliegt, das Brand-, Speise-, Trank-, Sünd- und Friedopfer an den Festen, Neumonden, Sabbathen und „an allen Festen des Hauses Israel" darzubringen, erfahren wir schon 45,17; in 46,1—2 wird des weiteren bestimmt, wo der Fürst sich aufzuhalten, wo er seinen Platz hat, während seine Opfer von den Priestern dargebracht werden; in der Vorhalle des inneren Osttores, an der Schwelle des Tores. Daß dies ein bevorzugter Platz ist, der auch von allen Israeliten als Ehrenplatz gewürdigt werden muß, leuchtet ein, zumal wir 46,3 hörten, daß das gewöhnliche Volk am Eingang des Tores stehen zu bleiben hat. Hier ist der Fürst dem Brandopferaltar und dem Allerheiligsten näher als das Volk und befindet sich in einem Raume, zu dem der Laie sonst keinen Zutritt hat. Zur Ergänzung sei hier erwähnt, daß sich nach 40,39—42 in der Vorhalle des inneren Osttores acht Tische befanden, auf denen man die Schlachtopfer schlachtete, und vier steinerne Tische für die Opfergeräte. Außerdem erfahren wir aus 40,43, daß außerhalb des inneren Osttores, vor dem Eingang der Vorhalle, ein Schutzdach angebracht war, das dem Zwecke diente, das Opferfleisch vor Regen und Hitze zu schützen. Jedenfalls ist also die Vorhalle des inneren Osttores der Ort, wo die Opfer bereitet werden. Das Volk darf nur bis an den Eingang der Vorhalle, der Fürst aber darf näher an

[1]) Im MT Einzahl, aber vielleicht besser ohne Punktation als Mehrzahl zu lesen — inhaltlich jedoch ohne Belang.

den Brandopferaltar heran, darf in die Halle hinein, bis unmittelbar an das Tor heran. Dieses ist geöffnet, so daß der Fürst aus nächster Nähe, jedenfalls aus größerer Nähe als das Volk, zuschauen kann, wie das Feuer auf dem Altare das Opfer verzehrt. Das ist eine deutliche Bevorzugung des Fürsten und ein letzter Rest von Priesterherrlichkeit, wie sie der israelitische König früher besessen. 46,4—7 bringt dann die Bestimmungen, woraus die Opfer des Fürsten zu bestehen haben und anschließend 46,8 die weitere, daß er, wenn er opfern oder zur Opferfeier kommt, durch die Vorhalle des Tores eintreten und auf demselben Wege wieder hinausgehen soll. Man achte auf die Worte:

דרך אולם השער יבוא ובדרכו יצא

und vergleiche damit 44,3 b:

מדרך אולם השער יבוא ומדרכו[1] יצא.

Zwei fast wörtlich gleiche Verordnungen! Einmal für das Verhalten des Fürsten im inneren und einmal im äußeren Osttore! Das drängt uns ja förmlich zu der Vermutung, daß 44,3 zu Kap. 46 gehört, also wahrscheinlich eine an falscher Stelle angesetzte und später von einem Abschreiber in den Text gesetzte Randbemerkung ist. Hier in 46,8 ist die Verordnung, daß der Fürst durch die Vorhalle des Tores eintreten und auf demselben Wege auch wieder zurückgehen soll, am Orte; denn hier soll dem Fürsten nach mancherlei anderen Bestimmungen noch einmal eingeschärft werden, daß er nur bis an die Schwelle des inneren Osttores herangehen, aber keineswegs die Schwelle überschreiten und durch den inneren Vorhof, etwa durch das Süd- oder Nordtor zurückkehren darf, während umgekehrt für das Volk verordnet wird, daß keiner durch dasselbe Tor, durch das er eingetreten ist, auch wieder herausgehen darf. In 46,9, also im folgenden Verse, wird für das Volk bestimmt, daß, wer durch das Nordtor eingetreten ist, durch das Südtor, und wer durch das Südtor eingetreten ist, durch das Nordtor herauszu-

[1]) Also ist doch wohl Verschreibung von ב zu מ zu vermuten, wie es schon bei der Untersuchung des Textes ausgesprochen wurde.

gehen habe. Diese Verordnung bezweckt offenbar eine gewisse Verkehrsregelung für die festtätigen Massenbesuche. Eine weitere und letzte Opferbestimmung für den Fürsten lesen wir dann noch in 46,12. Dort heißt es: „Und wenn der Fürst ein freiwilliges Opfer, ein Brandopfer oder Friedopfer Jahwe darbringen will, so soll man ihm das Tor, das nach Osten liegt, öffnen, und er soll sein Brandopfer und seine Friedopfer darbringen, wie er sie am Sabbathtage darbringt; dann soll er hinausgehen, und nach seinem Weggang soll man das Tor wieder schließen." Ist es nun nicht sonderbar, daß der Fürst laut göttlicher Bestimmung alle Opfer und Anbetungsakte im inneren Osttor vorzunehmen hat, die Opfermahlzeiten aber im äußeren Osttor halten muß! Er betet an, opfert und wohnt der Opferdarbringung bei im inneren Osttor, verzehrt aber die Opferspeisen im äußeren Osttor — nach klarer göttlicher Bestimmung! Das ist und bleibt befremdlich. Stellen wir uns einmal vor: der Fürst hat oben im inneren Osttor angebetet und ein Opfer darbringen lassen. Nun will er Opfermahlzeit vor Jahwe halten — denken wir an ein Friedopfer —, da muß er seinen bevorzugten Platz im inneren Osttor verlassen und sich nach dem äußeren Osttor begeben, wobei ihm ein Diener oder ein Levit die Schlüssel mit dem Opferfleische durch das Menschengewühl der vor dem Tore anbetenden Israeliten hindurch tragen würde. Ist das als einem Fürsten geziemend vorstellbar? — Wohl schwerlich. Übrigens haben wir bei Ausmalung dieses Bildes auch klar erkannt, wie unmöglich es ist, den Platz des fürstlichen Opfermahles (44,3) vor dem äußeren Osttor, also in der eigentlichen Vorhalle, anzunehmen; denn daß der Fürst dort seine Opfermahlzeiten hält, ist wirklich völlig unvorstellbar. Da müßte er ja, um vom Opferort zum Ort des Opfermahles zu gelangen, das Tempelgebiet überhaupt erst verlassen; müßte durch das äußere Süd- oder Nordtor aus dem Tempel heraus, außen die Mauer entlang, um die eine Ecke herum und dann in das äußere Osttor hineingehen; denn wie anders könnte er denn vom äußeren Vorhof in die Vorhalle des äußeren Osttores gelangen, da dieses doch eben geschlossen

ist. Höchstens könnte man versuchen, aus der ersten Verlegenheit herauszukommen, dadurch, daß man Nebentüren annimmt, die von der Vorhalle aus, etwa rechts und links in den Vorhof hineinführen. Solche Türen wären an und für sich denkbar, da nach 40,9 die Vorhalle sich nach innen hinein, also in den Vorhof hinein erstreckte, und manche Erklärer, auch neuere, vermuten ihr Vorhandensein. So z. B. Heinisch. Er schreibt in seiner Erklärung zu 40,6—16 (Beschreibung des äußeren Osttores) [1]) folgendermaßen: „In dem Torgewölbe gab es auf beiden Seiten je 3 gleich große Nischen für die Wachen, durch Pfeiler voneinander getrennt, während an den Vorhof angrenzend sich die Vorhalle befand. Im Vergleich zu den Pfeilern treten die Nischen um je 1 Elle vor, so daß die Breite des Torwegs zwischen den Pfeilern 13 Ellen, zwischen den Nischen 11 Ellen betrug. Die Nischen waren nach dem Torweg zu abgegrenzt ... wahrscheinlich durch ein dünnes Gitter, so daß die, welche durch das Tor gingen, leicht beobachtet werden konnten. Die Nischen hatten wohl Türen, die unmittelbar in den Vorhof führten und nach demselben sich öffneten." — Nun sind aber 1. aus der entsetzlich verstümmelten Beschreibung der äußeren Osttor-Halle solche Türen nicht herauszulesen, höchstens also zu vermuten; man beachte aber, daß der Text bei dieser Beschreibung derart verstümmelt und überarbeitet ist und zudem die architektonischen Ausdrücke so wenig geklärt sind, daß selbst eine solche Vermutung schon gewagt erscheint. Außerdem wäre es vielleicht besser, Rückerinnerungen an den salomonischen Tempel hier nicht mitbestimmend zu verwerten, weil die Pforte geschlossen bleibt und dem äußeren Osttor damit eine andere Bedeutung zufällt als beim salomonischen Tempel. 2. Könnte das Gehen durch solche Nebentüren nicht gut mit מדרך אולם יצא bezeichnet werden, und 3. wäre der letzte Teil der göttlichen Bestimmung ומדרכו יצא dann völlig unnötig und unsinnig, weil der Fürst doch nun einfacher und bequemer durch den Haupteingang der Torhalle hinausgehen könnte, da ja

---

[1]) a. a. O., 192 f.

kein Grund vorliegt, wieder in den Vorhof zurück und durch diesen nach Hause zu gehen. Außerdem, ein 4. Grund, wäre ein solches Gehen durch Nebentüren, eine Verwässerung der großen, schönen Idee und eine von flacher Auffassung zeugende Umgehung des göttlichen Gebotes, wenn die „Heilige Pforte" zwar geschlossen, dafür aber rechts und links Nebentüren benützt würden. Wir erwarten und verlangen nach dem feierlichen Gebote Jahwes, daß der ganze Ost-*Eingang* als heiliges Gottestor angesehen werde und sich durch ihn keinerlei Verkehr abspiele, daß dieser Ost-Eingang in keiner Weise profanen Zwecken diene; denn sonst würde nach unserem Empfinden die Idee an Gehalt und Wucht verlieren. Doch fast scheint es mir, als sei meine ganze Erörterung unnütz und unnötig; denn wer kann sich im Ernste eine solche fürstliche Opferschüssel-Prozession vorstellen! Diese — ich will einmal vorsichtig sagen — fast unmögliche Vorstellung von der fürstlichen Opferschüssel-Prozession bleibt nun allerdings auch bei der von vielen, auch neueren und neuesten Erklärern gewählten Lösung, die ich als eine Notlösung bezeichnete, daß der Fürst seinen Opfermahl-Platz *hinter* der verschlossenen Pforte, also in der „Nach"-Halle des äußeren Osttores habe. Ich nannte diese Lösung „fast unmöglich" und wundere mich, daß die meisten Erklärer sich mit ihr begnügen, mit ihr zufrieden sind und offenbar hierbei gar keine Schwierigkeiten sehen. Es stört sie auch gar nicht, daß man, um den Platz des Fürsten *hinter* der verschlossenen Pforte anzusetzen, mit zweierlei Maß messen muß; denn in 44,3 b hätte דרך אולם השער das Stück der Halle *hinter* dem Tore, in 46,8 dagegen ausdrücklich und ausschließlich nur das Stück vor dem Tore zu bedeuten, da hier das Stück *hinter* dem Tore dem Fürsten streng verboten ist; denn nur bis an die Schwelle darf er heran, weiter nicht! — Einige Erklärer versuchen diese Relativität zu begründen durch Bezugnahme auf 40,9 b: ואולם השער מהבית und 40,34: ואלמו לחצר החיצונה. Aber wäre es nicht das Nächstliegendste und Natürlichste zu übersetzen „und das Torhallen-Gebäude erstreckte sich nach innen", ... „erstreckte sich in

den äußeren Vorhof hinein". Selbstverständlich wird man bei solchen Angaben den Begriff אולם mit „Halle" angeben können; denn daß man das Stück hinter dem Tore einfach mit dazurechnet, ist natürlich. Soweit wird man den Begriff אולם erweitern können. Ob man aber von 40,9 b und 40,34 her den Begriff אולם so einengen darf, daß man beim äußeren Osttore unter אולם genau das Stück hinter der Pforte, beim inneren aber vor der Pforte zu verstehen habe, wie es z. B. Smend tut, das dürfte recht wenig wahrscheinlich sein. Freilich wäre damit das nötige zweierlei Maß hergestellt, aber wir werden es uns nicht verhehlen dürfen, daß diese Lösung ziemlich „gequält" aussieht. Smend[1]) erklärt ... „und die Vorhalle des Tores lag nach einwärts im Vorhof, wie das schon V. 7 angedeutet war, und nicht, wie man denken könnte, am äußeren Eingang des Torgebäudes. ... Diese prächtigen (41,25 ff.) Vorhallen dienten nämlich zu Ratsversammlungen (c. 11,1 ff.) und Opfermahlzeiten (44,3) und mußten schon deshalb angesichts des Heiligtums liegen. Umgekehrt lagen aber auch die Vorhallen der inneren Tore nach dem äußeren Vorhofe hin." Nun kann ich zunächst einmal die Logik Smends nicht verstehen. Wenn die äußeren Hallen nach innen, die inneren nach außen liegen, also beide in den Vorhof hineinzeigen, so müßte, wenn die Begründung Smends einen Sinn haben sollte, das Heiligtum in der Mitte des äußeren Vorhofes liegen. Dort liegt es aber nicht. Dann scheint es mir aber weiter recht gewagt, wenn Smend aus irgendwelchen Versen des Kap. 40 den Begriff אולם so fest bestimmen will. Das wagen selbst Textkritiker wie Cornill nicht. Gerade der Vers, der uns offenbar über die Vorhalle Wesentliches aussagen will, 40,14, ist derart verstümmelt, daß manche neueren Kommentatoren wie Cornill, Rothstein, Herrmann, von seiner Übersetzung abstehen, weil er eben unübersetzbar ist. Smend glaubt in 40,7 eine Andeutung finden zu können, daß die Vorhalle nach einwärts lag, „und nicht, wie man denken könnte, am äußeren Eingang des Torgebäudes".

---

[1]) a. a. O., 322.

Vers 7 lautet (von Vers 6 abhängend): „Und er maß ... die Nische: eine Rute lang und eine Rute breit, und zwischen den Nischen: 5 Ellen, und eine Schwelle des Tores neben der Vorhalle des Tores nach innen: eine Rute." Wie ist 7 b zu erklären:

וסף השער מאצל אלם השער מהבית קנה אחד

Der Vers ist sichtlich nicht ganz in Ordnung, und die nächsten beiden, die auch das Wort אולם enthalten, sind noch verwirrter. 8. „Und er maß die Vorhalle, אֻלָם, des Tores nach innen zu: eine Rute." 9. „Und er maß die Vorhalle, אֻלָם, des Tores: 8 Ellen, und ihre Pfeiler: 2 Ellen; und die Vorhalle, אֻלָם, des Tores erstreckte sich nach innen." Da der MT völlig unklar ist, ziehen die Erklärer die Übersetzungen zu Rate und versuchen mit ihrer Hilfe, sich ein Bild von dem Hallengebäude und seinen Teilen zu entwerfen, was aber natürlich auch nur unvollkommen gelingen kann, da ja die zu Rate gezogenen Übersetzungen offenbar ihre Vorlage auch schon nicht klar verstanden haben. Für uns wäre es das Wertvollste, wenn wir aus der Beschreibung 40,7 ff. ermitteln könnten, an welcher Stelle der Torhalle sich die „Heilige Pforte", das eigentliche Tor, befindet, doch werden wir auch bei dieser Frage über Vermutungen nicht hinauskommen. Ist השער in Vers 7, 8 und 9 die „Heilige Pforte"? — Aber es sind mehrmals „Schwellen" (סף) angegeben: in Vers 6 zweimal, in 7 einmal. Was ist unter סף genau zu verstehen? Ist השער in Vers 7, 8 und 9 dasselbe Tor wie in Vers 6: „Und er brachte mich zu dem Tore, dessen Vorderseite nach Osten lag, und man stieg auf Stufen empor", oder ist hier שער im weiteren Sinne gemeint für „Osteingang" oder „östliches Torgebäude"? — Viele nicht mit Sicherheit zu beantwortende Fragen! — Wie ist Vers 15 zu übersetzen:

ועל־פני השער האיתון על־לפני אלם השער הפנימי חמשים אמה?

Smend übersetzt [1]: „Und (von) vorn am Eingangstor bis vor die Halle am inneren Tor: fünfzig Ellen." Also nimmt er

[1]) a. a. O., 325.

offenbar zwei Tore an — aber andere übersetzen anders! Hier aus diesen verderbten Texten sich ein klares Bild zu entwerfen, ist unmöglich. Deswegen schlage ich vor, von hier aus keine Behauptungen aufstellen und für aufgestellte Behauptungen von hier aus keine Beweise holen zu wollen. Bemerkenswert könnten die Ausführungen Herrmanns zur אולם-Frage sein[1]: „Recht mangelhaft sind wir durch die gänzliche Textunsicherheit von Vers 14 über die Vorhalle unterrichtet. Sicher wissen wir lediglich, daß ihren Abschluß in der Längsrichtung des Tores Widder von 2 Ellen Dicke bilden. Aber nicht einmal über deren Zahl bekommen wir eine Angabe; vermutlich ist gemeint, daß auf jeder Seite einer steht. Leider erfahren wir über die anderen Dimensionen des Pfeilergrundrisses nichts. Wir hören nur noch, daß an diesen Widdern auf jeder Seite eine Palme ist; solche erscheinen auch als plastische Verzierung des Tempels I Reg 6,29. 32. 35; 7,36, bei Ez noch 41,18ff. In der Orthographie der Bezeichnung für „Vorhalle" herrscht Verwirrung. Bei Ez: אֵילָם 16 mal in Kap. 40, אוּלָם und אֻלָם 16 mal in Kap. 40, 41, 44, 46. Sonst: אוּלָם und אֻלָם 10 mal in I Reg. 6. 7, 6 mal in Chron., 1 mal in Joel. LXX hat durchgehends αἰλάμ und αἰλαμείν, αἰλαμώθ, αἰλαμών. Das spricht für אֵילָם als die richtige Form, und damit stimmt auch das babylonische ellamu „Vorderseite", woher das hebräische wahrscheinlich entlehnt ist (doch ist ellamu als architektonischer Terminus nicht belegt)" [2]. Ich möchte dazu noch die Vermutung aussprechen: es scheint mir, als haben spätere Überarbeiter die Worte איל, Mehrzahl אילים und אילם, „Vorhalle", durcheinandergeworfen. אַיִל gibt Ges-B.Hw mit „architektonischer Kunstausdruck: vorspringender Pfeiler, Türpfosten"

---

[1]) a. a. O., 265 f.

[2]) Wie wir bei den Untersuchungen über den Wortlaut der Stelle sahen, übersetzt Franz Delitzsch das babylonische êlamu mit anticum, Symmachus das hebräische אולם mit τὸ πρόπυλον. Bezold gibt in seinem Glossar die Bedeutung von illamu, ellamu mit „gegenüber, vor (räumlich und zeitlich)" an, Ungnad in Babylon.-Assyr. Grammatik mit „Vorderseite, vor". Hieronymus: vestibulum.

an, die Grundbedeutung des Wortes ist (wie Herrmann übersetzt) „Widder". Durch die Verwechselung dieser beiden Wörter werden die schon schwer verständlichen Angaben bis zur Unverständlichkeit verstümmelt worden sein.

Aber nehmen wir einmal an, Smend und die ihm folgenden Erklärer [1]) hätten Recht, wenn sie unter אולם nur die „Nach"-Halle hinter dem Tore verstehen und in diese „Nach"-Halle den Ehrenplatz des Fürsten verlegen, dann hätte ich noch zwei Fragen zu stellen: 1. Warum und wozu hat denn die אולם-Nachhalle „Fenster nach innen ringsumher"? — So übersetzt Smend 40,16 [2]). „Nach innen" bedeutet doch „nach dem Vorhofe zu"; diese אולם-Halle ist aber doch nach dem Vorhofe zu offen! — Selbst nach der Zeichnung, die Smend auf Seite 319 seines Kommentares entwirft! — Aber nehmen wir weiter trotzdem an, die אולם-Theorie Smends und seiner Jünger sei richtig, dann stelle ich die zweite Frage. In 44,3 erhält der Fürst die Weisung: מדרך אולם השער יבוא, es handelt sich hier erwiesenermaßen um das äußere Osttor. Warum sind denn hier gerade dieselben Worte gewählt, die 46,8 wörtlich Jahwe spricht, als er dem Fürsten seinen Platz im inneren Osttor anweist, wo doch für das äußere Osttor dem Fürsten überhaupt kein Eintrittsweg angegeben werden braucht, da es ja gar keinen anderen Weg für den Fürsten gibt, wenn er nach dem Opferakte die Vorhalle des inneren Osttores verläßt, um sich nach dem äußeren Osttore zu begeben und dort die Opfermahlzeit zu halten! Es gibt doch buchstäblich keinen anderen Weg als diesen einzigen —

[1]) Zu diesen gehört z. B. v. Orelli. Er schreibt als Anmerkung zu 40,9 (S. 158): „Als beachtenswert wird hervorgehoben, daß die Vorhalle nach der inneren Seite des Tores lag, was damit zu begründen ist, daß diese Halle so wohlgeschützt und zugleich dem heiligen Bezirk angehörig, also für heilige Versammlungen geeignet war, ähnlich wie die sonst an der Umfassungsmauer angebauten Hallen; die spezielle Bestimmung dieser Halle des Osttores s. 44,3." — Da wird ja die Ehrung und Auszeichnung des Fürsten noch geringer, wenn diese Halle außer der „speziellen Bestimmung" noch eine allgemeine hat!

[2]) a. a. O., 326: „Und ebenso hatte seine Vorhalle Fenster nach innen ringsumher."

abgesehen von der schon abgelehnten Undenkbarkeit, daß er den Tempel durch das äußere Süd- oder Nordtor verließe, außen um ein Viertteil der Mauer herumgehe und dann von vorn, von der Straße her, ins äußerste Osttor einträte — bis hierher schon eine wirklich unmögliche Vorstellung — und dann das Tor durchschritte, was im vorhergehenden Verse aber für ausnahmslos alle Menschen verboten wurde! Selbst wenn man, was aber unberechtigt und unmöglich ist, Vers 44,3 beginnen läßt mit: „Aber der Fürst, er soll ....“, wenn man also in Vers 3 eine Ausnahme von der in Vers 2 erlassenen göttlichen Bestimmung erblickt, eine Ausnahme zugunsten des Fürsten, dann kann die Sondererlaubnis für den Fürsten doch auf jeden Fall nur darin bestehen, daß der Fürst im Tore weilen darf, keineswegs darf aber er das Tor durchschreiten! Also bleibt die Tatsache: die Wegangabe מדרך אולם השער יבוא in 44,3 ist ebenso unnötig wie unbegründet, sie paßt nie und nimmermehr hierher, wie der ganze Vers 44,3 hierher nicht paßt. In 46,8 haben die Worte דרך אולם השער יבוא einen Sinn; denn zu dem dort bestimmten Platze könnte der Fürst auf mehreren Wegen, durch das innere Süd-, durch das innere Nordtor und durch die Vorhalle gelangen, die beiden ersteren Wege werden ihm hiermit verboten, und überhaupt wird ihm genauestens angegeben, wie und wieweit er sich dem Heiligtum nahen darf. Die Bestimmungen, daß der Fürst während der Opferhandlungen im inneren Osttor zu weilen hat, sind völlig klar und lassen Deutungen oder weitere Möglichkeiten in der Auslegung nicht zu; ebenso klar ersichtlich ist es, daß der Fürst selbst Opferhandlungen nicht vollziehen darf — das ist Aufgabe und Amt der Priester. Darum ist eine Annahme, daß „Brot essen vor Jahwe“ etwa doch noch bedeuten könne „ein Speisopfer Jahwe (in eigener Opferhandlung) darbringen“, ausgeschlossen. Ich weiß nicht, ob Herrmann etwa an eine Opferdarbringung denkt, wenn er einen Satz wie diesen schreibt [1]: „Ein immerhin be-

---

[1]) a. a. O., 287.

deutsamer Rest früherer Priesterherrlichkeit des Königs ist es, daß der Fürst vom Vorhofe aus den Innenraum dieses Tores betreten darf, um dort das Mahlopfer zu essen". Wollte er durch die Wendung: „das Mahlopfer zu essen" etwa andeuten, daß er unter לאכול־לחם לפני יהוה (44,3) eine Opferdarbringung verstehe, so wäre das sofort zurückzuweisen, weil es zu den angeführten Verordnungen des Kap. 46 in unvereinbarem Widerspruch stünde. Die fürstliche Opferschüssel-Prozession wegzuerklären ist und bleibt unmöglich.

Damit möchte ich meine Untersuchungen beenden; es sei mir nur noch gestattet, zum Schluß noch einmal die jüdische Exegese heranzuziehen. Obwohl sie den Nasi ziemlich eilfertig als Messias oder Hohenpriester erklärte, glaube ich, ihr in solchen Fragen des Tempel- und Opferkultes einen gewissen Tastsinn, ein gewisses Feingefühl, zumuten zu können. Die jüdische Exegese verlegt die Bestimmung für den Fürsten 44,3 sofort und unbedenklich an das innere Osttor. Von vornherein und ohne alle Umschweife erklärt sie das Tor, in dem der Nasi Opfermahl halten soll, für das innere Osttor, und damit hat sie auch das Richtige getroffen. Nach einer so eingehenden Untersuchung halte ich mich für berechtigt, mein Endergebnis als Behauptung auszusprechen: Das Sonderrecht des theokratischen Fürsten besteht in dem 46,2 und 46,12 angegebenen Ehrenplatz im **inneren** Osttor für seine Anbetungs- und Opferakte. Die Bestimmung 44,3 ist als falsch angebrachte Randbemerkung zu streichen; der Schreiber, der erstmals 44,3 an den Rand schrieb, **hat das äußere mit dem inneren Osttor verwechselt.**

III.

Zur Geschichte der Exegese von Ez 44,1—3.

(Auszug.)

Die ersten exegetischen Arbeiten zu Ez im hellenistischen Altertum stammen aus der Feder des Origenes († wahrscheinlich 251). Er hat zu Ez Homilien und einen Kommentar verfaßt. 14 Homilien sind uns in der Übersetzung und Bearbeitung des Hieronymus erhalten; von dem Kommentar ist nur ein kleines Bruchstück zu 34,17 auf uns gekommen und aus Katenen hat man Fragmente gesammelt. In der XIV. Homilie handelt er über die „Verschlossene Pforte". Seine ganze Erklärung ist nur allegorisch, eine marianische Auslegung oder Anwendung ist ihm völlig fremd.

Nach Origenes lassen sich aus der ganzen hellenistischen Welt nur noch drei exegetische Arbeiten anführen, die eine Erklärung zur „Verschlossenen Pforte" geben: Polychronius von Apamea († wahrscheinlich zwischen 428 und 431), Theodoret von Cyrus († um 460) und Severus von Antiochien († um 540).

Polychronius erklärt: der Nasi ist der Hohepriester, mit „Brot essen" ist das Verzehren der Schaubrote gemeint; es handle sich hier (44,3) um ein Gebot an den Hohenpriester und die Priesterschaft, das sie zur Ehrfurcht beim Genusse der Schaubrote anhalten will.

Theodoret sieht ebenfalls in dem Nasi den Hohenpriester, das Tor aber faßt er nicht natürlich real auf, da Gott keines Tores bedarf, um irgendwo hineinzugehen. Es ist ihm wahrscheinlich, daß durch dieses Tor der jungfräuliche Mutterschoß angedeutet werde. Somit läge uns hier die erste marianische Auslegung eines Exegeten — genauer ge-

sagt —, eines Kommentators der hellenistischen Welt vor. Theodorets Erklärung lautet[1]):

Ὑπέδειξε δέ μοι καὶ τὴν πύλην, τὴν πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένην, κεκλεισμένην, καὶ παρεγγύησε διηνεκῶς ταύτην κεκλεῖσθαι, καὶ ἀπονεμηθῆναι αὐτῷ τῷ τῶν ὅλων Δεσπότῃ. οὐκ ἐπειδὴ θύρας ἔχρῃζεν εἰσιέναι βουλόμενος ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τοῖς πᾶσι παριστάμενος. Πῶς γὰρ ἂν καὶ εἰσῆλθε ταύτης κεκλεισμένης, εἴπερ εἰσιέναι διὰ θυρῶν ἐπεφύκει; Ἀλλὰ ταῖς ἀσθενεστέραις συγκατιὼν ἀκοαῖς ταῦτα διατυποῖ. Εἰκὸς δὲ διὰ τούτων ἡμῖν αἰνίττεσθαι καὶ τὴν Παρθενικὴν μήτραν, δι' ἧς οὔτε εἰσελήλυθέ τις, οὔτε ἐξελήλυθεν, ἢ μόνος αὐτὸς ὁ Δεσπότης. Προσέταξε δὲ παρὰ τὴν θύραν καὶ τὸν ἡγούμενον, τουτέστι τὸν ἀχριερέα, τῆς τροφῆς ἀπολαύειν, παριέναι δὲ διὰ τοῦ προπυλαίου, καὶ ἀπιόντα καὶ ανιόντα· τοῦτο γὰρ ἐκάλεσεν αἰλάμ.

Auch Severus von Antiochien erklärt die „Verschlossene Pforte“ marianisch. Sie ist ihm ein Bild der „gottwürdigsten Geburt des Immanuel aus der Jungfrau“, des Immanuel, der das Schloß des jungfräulichen Tores ist. Den äußeren Vorhof legt er aus als die Taufhalle, die den lebensspendenden Brunnen der Taufe birgt.

Aus der syrischen Welt wäre der große Ephräm († 373) als Ez-Exeget zu nennen. Leider ist von seinen exegetischen Arbeiten fast alles verloren gegangen; zu unserer Stelle ist auch kein Bruchstück vorhanden. Das einzige, was wir in der syrischen Welt an Erklärungen zur „Verschlossenen Pforte“ anführen können, ist eine kleine Scholien-Notiz aus den Scholien des Gregor Abulfarag Bar Hebraeus († 1286), die uns aber als dem schon späteren Mittelalter angehörig, weniger bedeutungsvoll erscheint. Sie hat die marianische Auslegung.

Im lateinischen Altertum haben Hippolyt von Rom († wahrscheinlich um 250) und Victorin von Pettau († wahrscheinlich als Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung) Ez (vermutlich teilweise) exegesiert; ihre Arbeiten sind so gut wie vollständig verloren gegangen. Bis Hieronymus sind uns sodann Ez-Exegeten nicht bekannt.

---

[1]) Migne Gr 81, 1233.

Hieronymus († 419 oder 420) verfaßte zu Ez einen Kommentar in 14 Büchern; im letzten Buche (Lib. XIV)[1]), steht die Erklärung unserer Stelle. Die Gedanken des Origenes werden verwertet und erweitert. Das verschlossene Osttor, so erklärt er, ist jenes, in das die Pharisäer und Schriftgelehrten selbst nicht eingetreten sind und in das einzutreten sie andere gehindert haben, das Tor der Hl. Schrift und des Paradieses, das uns Christus aufschloß. Und doch bleibt es verschlossen, weil wir die Schrift und die Geheimnisse Gottes doch immer nur teilweise verstehen. Es bleibt vorbehalten dem Fürsten Christus, der vor dem Vater die Speise genießt, den Willen des Vaters zu erfüllen, und mit uns das Gastmahl der geistigen und sakramentalen Gemeinschaft hält. Er geht ein und aus durch die Vorhalle des Tores, indem er in den Seelen und außerhalb ihrer wohnend, bald hineingeht in das Tor, wo er mit ihnen ein Gastmahl hält, bald hinausgeht, um neue Gäste zu laden[2]). — Gegen Schluß des Kommentares lesen wir die Bemerkung, daß einige in schöner Weise unter dem verschlossenen Tore die Jungfrau Maria verstehen, die vor und nach der Geburt Jungfrau blieb:

> Pulchre quidam portam clausam, per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur et dux, cui porta clausa est, Mariam Virginem intelligunt, quae et ante partum et post partum virgo permansit.

Es wird hierbei zu beachten sein, daß Hieronymus, obwohl er selbst bei seiner Erklärung der Stelle dem historischen Sinn auch nicht im geringsten nahe kommt, die marianische Deutung doch nicht als die erste, eigentliche, richtige Erklärung anzusehen scheint. In nicht exegetischen Schriften verwendet er sie zwar auch, doch hier in seinem Kommentar dürfte er wohl die Beziehung auf die jungfräuliche Gottesmutter für einen gut möglichen zweiten Sinn halten. Es sei schon hier gesagt, daß wir die ersten marianischen

[1]) Migne L 25, 427 ff.

[2]) Nach Neuss, 74.

Deutungen unserer Stelle nicht in eigentlich exegetischen Arbeiten, sondern in Predigt und Dichtkunst antreffen; die „quidam", die in der verschlossenen Pforte „Mariam virginem intelligunt", sind, soweit uns bekannt, nicht Exegeten, die den Text laufend erklären, sondern Dichter und Prediger, die der Stelle, ohne ihren Zusammenhang zu beachten, diesen Sinn beilegen.

Als erster Exeget des Mittelalters, der Ez erklärt hat, wäre Gregor d. Gr. († 604) zu nennen. Er hat zu Ez 22 Homilien hinterlassen, die allerdings nicht Exegese im eigentlichen Sinne, sondern erbauliche Verarbeitung des Textes sind [1]). Das Buch Ez erklären sie nur bis 40,7. Auf Gregors und Hieronymus' exegetischen Arbeiten fußt die gesamte Ez-Exegese des Früh- und Hochmittelalters. Gewöhnlich nahm man von Hiernonymus die Sacherklärungen und von Gregor die allegorischen Deutungen. Im Frühmittelalter war die Anlehnung an Hieronymus und Gregor am engsten, die Scholastik baute dann, von diesem Grundstock ausgehend, das überkommene Gut weiter aus. Rabanus Maurus († 856) gibt die marianische Deutung auch nur in dem wörtlich von Hieronymus übernommenen Satz: Pulchre quidam portam clausam ... Mariam Virginem intelligunt ..., Rupert von Deutz († 1135) dagegen erklärt unsere Stelle in eingehender Abhandlung nur marianisch, wobei er sich ausdrücklich auf die Auslegungsweise der Väter beruft: Sequamur ergo et iuxta vestigia sanctorum Patrum, qui haec loca scrutati sunt [2]).

Der letzte namhafte Exeget des Mittelalters Nikolaus von Lyra († 1340) verdient eine besondere Beachtung. Er kann vielleicht schon als Vorbote einer neuen Zeit gelten; denn seine Kommentare weisen drei neue Momente auf: er verzichtet auf die allegorische Erklärung, indem er sich sichtlich Mühe gibt, den Litteralsinn richtig und sicher zu erheben, er zieht den hebräischen Grundtext

---

[1]) Nach Neuss, 91.
[2]) Migne L 167, 1493.

heran (als erster seit Hieronymus!) und er benützt die rabbinischen Erklärungen. Lyra übersetzt den Anfang von Vers 3: principem excipio; princeps erklärt er richtig als das Oberhaupt der israelitischen Gemeinde, dem ein besonderer, bevorzugter Platz für seine Opfermahlzeiten zugewiesen wird. Die marianische Deutung fehlt vollständig [1]).

Die neuere Zeit bewegt sich zunächst in der von Lyra eingeschlagenen Richtung weiter: man bemüht sich mehr um den historischen Sinn der Hl. Schrift und geht auf den Grundtext zurück. Für unsere Stelle ist bemerkenswert, daß man jetzt die Verstümmelung von 44,3, Anfang, erkannt zu haben scheint. Johann Oekolampadius († 1531) übersetzt 44,3, Anfang: Et principis princeps ipse sedebit in ea [2]), der Dominikaner Xantes Pagninus († 1541) noch besser: Principis, principis erit, ipse manebit in ea [3]). Vermutlich sind beide von der jüdischen Exegese her zu der immerhin schon richtigeren Fassung principis (erit) gekommen.

Martin Luther († 1546) übersetzt gleich Lyra: „ausgenommen der Fürst", welche Auffassung von vielen Späteren bis in die allerneueste Zeit hinein übernommen wird. Seine Übersetzung unserer Verse lautet:

> Auffs solchs fuert er mich widerumb / gegen eussern thor des heyligthumbs / das gegen morgen sihet / und es war beschlossen / Do sprach der HERR zue mir. Diß thor wirt beschlossen bleiben unnd nit auffgesperrt / das jemandts hye herdurch gehen moecht / dann allain der HERR einn Gott Israels / der wirdt dardurch gehenn / sonst wirt

[1]) Lyras Kommentar ist wohl am leichtesten einzusehen in Biblia Maxima, Lutetiae Parisiorum 1660, 376f. Soviel ich ermitteln konnte, ist dies der letzterschienene Ganzdruck.

[2]) Entnommen der von Wolfgang Capito besorgten Druckausgabe, deren Titel lautet: In Ezechielem prophetam Commentarii Ioannis Oecolampadii, opera Vvolphgangi Capitonis in lucem editi, Genevae 1558. Daselbst S. 224.

[3]) Entnommen dem Druck: Biblia Sacra iuxta Germanam Hebraici idiomatis proprietatem interpretente Xante Pagnino Lucense, Coloniae 1541, 320 (Breslauer Stadtbibliothek).

es beschlossen bleiben / außgenommenn der fuerst / ja der fuerst selbs wirt darund sitzen / das er vorm HERRN brot esse / bey dem vorschupff wirt er hinein gehn / und daselbs wider außgehn [1]).

Von etwa 1600 ab übernimmt der Jesuitenorden die Führung in der Exegese und behauptet sie unbestritten bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein. Allerdings wird im achtzehnten Jahrhundert der Ruhm der Jesuitenexegeten ein wenig in den Schatten gestellt durch den französischen Benediktiner Augustin Calmet († 1757). Folgende Jesuiten erklärten in ihren Kommentaren auch Ez: Hieronymus Pradus († 1595), Johann Baptist Villalpandus († 1608), Ioannes Maldonatus († 1583) [2]), Gaspar Sanctius († 1628), Cornelius a Lapide († 1637), dessen Kommentar der umfangreichste, ausführlichste und verbreiteste ist, Iacobus Tirinus († 1636) und Stephanus Menochius († 1655). Die Jesuitenkommentare, voran der des Cornelius a Lapide, sind „Gebrauchskommentare". Es ist in ihnen viel zusammengetragen, die Väter und alle namhaften Erklärer sind eingehend berücksichtigt; in gefälliger Aufmachung geben sie dogmatische und praktische Anwendungen, die Berücksichtigung des Grundtextes tritt wieder mehr zurück, weitgehende textkritische Untersuchungen fehlen fast ganz. Die Kommentare Calmets sind ähnlicher Art. Was die marianische Deutung unserer Vrese anbelangt, so bringt sie Cornelius a Lapide nach einer sachlich-historischen Erklärung als die infolge der übereinstimmenden Väter-Auslegung beachtenswerte und geheiligte allegorische Erklärung; ähnlich auch Calmet, aber nur in kurzem Hinweis.

---

[1]) Entnommen dem im Jahre 1527 erschienenen Teil seiner Bibelübersetzung, den er betitelt: „Alle Propheten Nach Hebreischer sprach Verdeutscht 1527." Auf der letzten Seite dieser Propheten-Übersetzung Luthers befindet sich ein Druckvermerk: Getruckt unnd vollend zu Augspurg durch Haynrich Stayner am 14. tag Decembris im MDXXVII. Jar. (Breslauer Stadtbibliothek).

[2]) An dieser Stelle angeführt, da die Erstausgabe seines Kommentares erst 1609 herauskam.

In der protestantischen Exegese fehlt jede marianische Auslegung und auch jede Erwähnung der von den Vätern ab so beliebten Auslegung. Man geht vom Grundtext aus und übt in viel weiterem Maße Textkritik als im katholischen Lager; gelegentlich zieht man das Targum mit heran. So z. B. Rosenmüller († 1835).

Aus den auf katholischer Seite zuletzt erschienen Kommentaren sei nur noch erwähnt: Knabenbauer (Cursus Scripturae Sacrae) bezeichnet die marianische Deutung unserer Stelle als „sensus consequens", Heinisch hebt ausdrücklich hervor: „Ez 44,1—3 ist aber keine Prophezeiung, sondern es wird dieser Text nur auf Maria angewendet (accomodatio sensus)" [1].

Das Judentum erklärt das Osttor von vornherein und mit völliger Sicherheit als das Tor des Hekhal היכל, des Tempelhauses, mithin als das Tor, das wir mit innerem Osttor bezeichnen. Damit wird die Schwierigkeit beseitigt, daß der Nasi an einem ungeziemenden Ort, im äußeren Osttor, seine Opfermahlzeiten verzehren soll. Raschi, רשי Rabbi Schelomo Jizchaki († 1105) erklärt den Nasi als den Hohenpriester, David Kimchi († 1232) legt ihn aus als den König Messias, ebenso erklärt Don Isaak Abarbanel Ben Jehuda († 1508) [2]. Bei Abarbanel scheint es, als ob auch an ihm der Zug der neuen Zeit sich schon geltend macht, er verrät Neigung zu Sachlichkeit und Kritik. Um eine Probe jüdischer Schrifterklärung zu geben, folge der Kommentar David Kimchis, der jüdische Kommentar, der vielleicht am häufigsten von christlichen Exegeten eingesehen worden ist.

---

[1]) a. a. O., 210, Anm.

[2]) Die Kommentare Raschis und Kimchis entnahm ich dem Bibelwerk Mikraos Gédolos, מקראות גדלות, Warszawa 1865, den Kommentar Abarbanels einem Druckexemplar ohne Angabe des Erscheinungsortes, aus dem Jahre 1520, das die Überschrift trägt:

נביאים אחרונים עם פירוש דון יצחק אברבניאל

Das wertvolle Exemplar wurde mir vom Breslauer jüdisch-theologischen Seminar gütigst zur Verfügung gestellt. Der Text hat weder Vers- noch Kapiteleinteilung.

(א) וישב אתי המקדש החיצון. זה ההיכל: והוא סגור. עתה אשר השיב אותי מצאתי סגור וכבר היה פתוח כשבא כבוד ה' אל הבית כמו שאמר למעלה: (ב) ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה. לפי פשוטו יאמר זה על שער ההיכל אלא [1]שרז"ל פירשו כי על אחד משני פשפשין שהיו לשער הגדול אמר זה כמו ששנינו במסכת מדות ושני פשפשין היו לו לשער הגדול האחד לצפון והאחד לדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם ועליו מפורש על ידי יחזקאל שנאמר ויאמר אלי השער הזה סגור יהיה לא יפתח ואיש לא יבא בו כי ה' אלהי ישראל בא בו יהיה סגור: ה' אלהי ישראל בא בו. רוצה לומר ענין הכבוד שנכנס בו כמו שאמר למעלה ומה שמפרשים בזה הפסוק הוא מבואר כי על המקדש הוא מדבר ועל שעריו לא על אחד וכל הפסוקים מלפניו ומאחריו תשובה להם וכל משכיל ישכיל ואינני צריך להאריך תשובתם ופירוש פשפשים פתחים קטנים: (ג) את הנשיא נשיא הוא ישב בו לאכול לחם לפני ה'. את הנשיא כמו אל הנשיא וכן והראה את הכהן. את מי הגדת מלין והרומים להם במקום אל. וכן ת"י לרבא יהא רבא הוא אמר זה השער שהיה סגור שלא יבא בו אדם אל הנשיא יהיה ובעבור כי נשיא ישראל הוא יושב בזה השער מחוץ באסקופתו החיצונה: לאכול לחם לפני ה'. כשיאכל זבחי שלמיו לפני ה' יאכלם בזה המקום ומדרך אולם השער יבא שם: ומדרכו יצא. מאותו דרך שנכנס יצא והנשיא הזה יהיה מלך המשיח כמו שאמר ודוד עבדי נשיא להם לעולם:

1. „Darauf führte er mich zurück nach dem äußeren Heiligtum." — Das ist der Hekhal. — „Und es war geschlossen." — Jetzt, als er mich zurückbrachte, fand ich es verschlossen, während es vorher offen war; weil nämlich die Herrlichkeit Jahwes in das Haus eingezogen war, wie oben gesagt wurde. 2. „Und es sprach zu mir Jahwe: Dieses Tor soll geschlossen bleiben." Gemäß seiner Erklärung gilt diese Bestimmung für das Tor des Hekhal. Aber die Rabbinen — ihr Andenken sei gesegnet — haben erklärt, daß sich dieses beziehe auf eine der beiden Türen, die das große Portal hatte, wie wir gelernt haben im Abschnitt Middoth: Und zwei Türen hatte das große Tor, eine nach Süden und eine nach Norden. Durch die südliche ist niemals jemand hineingegangen, und

---

[1]) Stehende Abkürzung für שרבנים זכרונם לברכה = wie die Rabbinen, deren Andenken in Segen sei (erklärt haben).

darüber finden wir die Erklärung bei Ezechiel, wo es heißt: „Und er sprach zu mir: Dieses Tor soll geschlossen bleiben, nicht soll es geöffnet werden, und kein Mensch soll durch dieses eintreten; denn Jahwe, der Gott Israels, hat durch dieses seinen Einzug genommen; darum bleibe es geschlossen." — Jahwe, der Gott Israels, ist durch dieses eingezogen. — Es handelt sich hier um die Angelegenheit der Herrlichkeit, die durch dieses eingezogen ist, wie er oben berichtete. Und was nun die Erklärung dieses Verses anbelangt: man gab als Deutung, daß er sich auf diesen Tempel beziehe und auf seine Tore, nicht auf etwas anderes, und alle Verse vorher und nachher sind die Erklärung dafür. Das wird jedem Verständigen genügen und ich brauche mich nicht weiter dabei aufzuhalten, die kleinen Türen zu erklären. 3. „Der Fürst, der soll weilen in ihm, um Brot zu essen vor Jahwe." את־הנשיא das ist אל־הנשיא so z. B.: „Man zeige es dem Priester" את־הכהן[1]. „Zu wem hast du die Worte geredet" את־מי[2] und ähnliche Stellen, wo את für אל steht. So auch das Targum Jonathan: Für den Fürsten soll es sein, weil er der Fürst ist. — Das bedeutet: das geschlossen ist und durch das kein Mensch eingeht, das soll für den Fürsten sein, deswegen, weil er der Fürst Israels ist. Er soll in diesem Tore sitzen, außerhalb der äußeren Schwelle, „um Brot zu essen vor Jahwe", wenn er Friedopfer vor Jahwe verzehrt. Die soll er an diesem Orte essen. Durch die Vorhalle des Tores soll er sich nach dort begeben und auf demselben Wege soll er auch zurückgehen. Also, auf dem gleichen Wege, auf dem er hineingegangen ist, soll er auch wieder hinausgehen. Und der Fürst, das wird der König Messias sein, wie geschrieben steht: „Und David, mein Knecht, wird ihnen Fürst sein in Ewigkeit."

Als abschließende Bemerkung sei hier noch angeführt, daß man im Judentum eine Deutung der „Verschlossenen Pforte" auf die Mutter des Messias nicht kennt. Dies zu bemerken

[1] Lev 13,49.
[2] Job 26,4.

wäre überflüssig, wenn nicht die entgegengesetzte Behauptung tatsächlich aufgestellt worden wäre. Petrus Galatinus († um 1540), ein Minorit, Kenner der orientalischen Sprachen, behauptet in seinem Buche: De arcanis catholicae veritatis"[1]), ein gewisser Rabbi Simeon ben Johai lehre die Jungfräulichkeit der Messias-Mutter. Diese Behauptung ist restlos falsch, wurde aber von späteren Marienpredigern gern übernommen.

[1]) Das Buch konnte ich einsehen in dem nur noch sehr selten vorhandenen Erstdruck, Ortona 1518, den ich auf der Breslauer Dombibliothek vorfand. Das dortige Exemplar hat allerdings keine Angabe des Erscheinungsortes, wohl aber die Jahreszahl 1518. Der genaue Titel des Buches lautet: Opus toti christianae Reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Iudaeorum nostrae tempestatis perfidiam: ex Talmud aliisque hebraicis libris nuper excerptum et quadruplici linguarum genere eleganter congestum. Der angeführte Text steht Liber VII, Buchstabeneinteilung M und N, im Exemplar S. 217f.

IV.

Die homiletische und dogmatische Verwendung der marianisch gedeuteten Stelle.

(Auszug.)

Die Geschichte der Marienverehrung erweist, daß eine größere Anteilnahme an Fragen der Mariologie erst mit dem Aufkommen des Arianismus einsetzt. Der Arianismus hat naturgemäß die Spekulation auch auf Maria, die Mutter des Herrn, gelenkt und so ungewollt die Marienverehrung gefördert. Demnach werden wir, was unsere Stelle anbetrifft, eine marianische Deutung vor etwa Mitte des vierten Jahrhunderts kaum zu erwarten haben. In der Tat stammt die erste uns bekannte marianische Deutung von Ez 44,1—3 aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Wir stellten bereits fest, daß nicht die eigentliche Exegese unserer Stelle zum ersten Male eine marianische Auslegung gab, sondern die Dichtkunst und die Predigt.

Die erste Deutung der „Verschlossenen Pforte" auf Maria, die Mutter des Herrn, liegt uns in folgendem Hymnus Ephräms des Syrers († 373) vor:

ܚܙܩܝܐܝܠ ܚܙܐ ܓܠܘܬܐ
ܗܘ ܬܪܥܐ ܕܢܒܝܘܬܐ
ܚܙܗ ܠܒܬܘܠܬܐ ܒܪܬ ܕܘܝܕ
ܘܪܙ ܬܪܥܐ ܠܒܬܘܠܘܬܐ
ܒܟܢܢܘܗܝ ܠܐ ܦܬܚܗ܀

ܠܡܘܬܐ ܕܢܦܠ ܡܠܟܝ̈ܢ
ܬܪܥܐ ܠܡܣܪܗ ܬܪܥ ܗܘܬ

ܣܡܬܗ̇ ܒܣܦܪܐ ܕܢܒܝ̈ܐ
ܘܢܛܪܬ ܫܘܒܚܗ̇ ܒܟܬܒ̈ܐ
ܕܐܝܢܐ ܕܩܪܐ ܢܣܬܟܠ܀

ܚܘܝܗ ܡܪܝܐ ܠܢܒܝܐ
ܒܕܪ̈ܬܐ ܟܗܢܝ̈ܬܐ
ܬܪܥܐ ܕܐܚܝܕ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܕܗܢܐ ܬܪܥܐ ܢܗܘܐ ܐܚܝܕ
ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܥܠ ܒܗ܀ [1]

Ezechiel, der Verbannte,
in prophetischem Schauen
schaute er die Jungfrau, die Tochter Davids,
und entwarf ein Bild ihrer Jungfräulichkeit
nach seinen göttlichen Offenbarungen.

Als eine Weissagung aus chaldäischem Lande
maltest du das Bild Mariens,
fügtest es ein in das Buch der Propheten
und wahrtest ihren Ruhm in den Schriften;
wer da liest, wird es begreifen.

Es zeigte der Herr dem Propheten
in den priesterlcihen Hallen
ein Tor, das geschlossen war, und sprach zu ihm:
Dieses Tor soll gesclhossen bleiben,
denn Gott hat durch dieses seinen Einzug gehalten.

Der nächste, von dem wir eine marianische Deutung der „Verschlossenen Pforte" kennen, wird Amphilochius von Ikonium († nach 400?) sein, der in einer Predigt auf das Fest der Hypapante (2. Februar) folgende Worte findet:

Ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα τῶν ἀντιλεγόντων, ὅτι, εἰ τοίνυν εἰς τὸν Κύριον τὴν ἀναφορὰν ἔχει τὸ Πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν, ἅγιον

[1]) Nach Lamy, Tom. II, 532/33.

τῷ Κυρίῳ κληθήσεται, οὐκ ἔμεινεν ἡ παρθένος παρθένος. Ἐφώνησε γὰρ ἡ γραφή, ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἠνέῳκται ἡ παρθενικὴ μήτρα, εἰ εἰς τὸν Κύριον τὴν ἀναφορὰν κέκτηται ἀλλ' ἄκουε συνετῶς. πρὸς μὲν τὴν παρθενικὴν φύσιν, οὐδ' ὅλως αἱ παρθενικαὶ πύλαι ἠνεῴχθησαν, βουλήσει τοῦ ἀρτίως κυοφορηθέντος, κατὰ τὸ φάσκον περὶ αὐτοῦ ῥητόν· Αὕτη ἡ πύλη τοῦ Κυρίου, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ ἔσται ἡ πύλη κεκλεισμένη. Ὡς πρὸς τὴν παρθενικὴν τοίνυν φύσιν οὐδ' ὅλως ἠνεῴχθησαν αἱ παρθενικαὶ πύλαι· ὡς δὲ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ τεχθέντος Δεσπότου, οὐδὲν κέκλεισται τῷ Κυρίῳ, ἀλλὰ πάντα ἠνέῳκται. Οὐδὲν τὸ παρεμποδίζον· οὐδὲν τὸ παρενοχλοῦν. Πάντα γὰρ τῷ Κυρίῳ ἠνέῳκται. Ὅθεν καὶ αἱ ἄνω ὑπέρταται δυνάμεις, ταῖς κάτω παρεγγυῶσαι, κεκράγασι λέγοντες· Ἄρατε, πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Θαυμαστὴ τοίνυν ἡ παρθενία, ἡ ὄντως ἀληθὴς παρθενία, ...[1]).

Diese Predigt des Amphilochius läßt vermuten, daß sie das Dogma der Jungfräulichkeit Mariens stützen will und wohl apologetischen Zwecken dienen sollte. Bei den weiter anzuführenden marianischen Auslegungen tritt diese Zweckabsicht immer deutlicher hervor, und bald ist es consensus patrum, daß durch Ez 44,1—3 die Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria bewiesen oder wenigstens dogmatisch gestützt werden kann.

Weitere marianische Auslegungen unserer Stelle finden wir bei Epiphanius von Salamis († 403) in einem Ἐγκώμιον auf die Jungfrau Maria [2]), bei Ambrosius von Mailand († 397) in seinem Schreiben an Siricius [3]) und seinem Liber de institutione virginis [4]), bei Rufinus († 410) in seinem Commentarius in Symbolum Apostolicum [5]), bei Hieronymus († 419 oder 420) in seinem Liber apologeticus ad Pammochium pro

---

[1]) Migne Gr 39,49.

[2]) Dindorfius, Vol. IV, Pars II, 50f. und Migne Gr 43,491 unter dubia aut spuria.

[3]) Migne L 16, 1174.

[4]) Migne L 16, 334.

[5]) Migne L 21, 349.

libris contra Iovinianum [1]) und in seiner Kampfschrift gegen Pelagius, Dialogus contra Pelagianos [2]), in zwei dem hl. Augustinus fälschlich zugeschriebenen, aber wohl dem fünften Jahrhundert angehörenden Sermones [3]), bei Proklus-Asterius [4]), in dem unechten Brief des Dionysius von Alexandrien gegen Paulus von Samosata [5]) — jetzt kann man gewiß schon von einem consensus patrum reden. Weiter lesen wir die Auslegung auf die Jungfräulichkeit Mariens in der überarbeiteten Marienhomilie Cyrills von Alexandrien, die dem fünften Jahrhundert angehört [6]), bei Johannes Cassianus († um 435) in seiner Schrift: De incarnatione Christi [7]), in einem Gebet des Chorepiscopus Balaeus († um 460) zur hl. Jungfrau [8]), in einer Marien-Lobrede des Patriarchen von Jerusalem Modestus († 634) [9]), bei Isidor von Sevilla († 636) in seinem Buche: De fide catholica contra Iudaeos [10]), bei Andreas von Kreta († um 720) in einer Marien-Lobrede [11]), bei Johannes von Damaskus († um 750) in seiner vielbeachteten Lobrede auf Mariens Tod und Aufnahme in den Himmel [12]), bei Milo

[1]) Migne L 22, 510.

[2]) Migne L 23, 563.

[3]) Beide Sermones sind bei Migne nicht abgedruckt. Ich habe sie in der von Erasmus von Rotterdam besorgten Augustinus-Ausgabe, der sogenannten Froben-Ausgabe, Basel 1529, eingesehen. Daselbst Bd. 10, 403f. und 421. Froben ist der Name der Druckerei.

[4]) Proklus, Patriarch von Konstantinopel († wahrscheinlich 446, Jahreszahl jedoch nicht sicher) soll eine Homilie auf den heiligen Erzmartyrer geschrieben haben; diese Homilie wird aber auch dem Asterius von Amasea zugeeignet (nach Bardenh. GAL III, 229).

[5]) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, I, Florenz 1759, 1061.

[6]) Migne Gr 77, 1032.

[7]) Migne L 50, 253.

[8]) Bibliothek der Kirchenväter, Band: Ausgewählte Schriften der syrischen Väter, Kempten und München 1912, S. 40, übers. von Landersdorfer.

[9]) Migne Gr 86, 3299.

[10]) Migne L 83, 470.

[11]) Migne Gr 97, 869 und 880.

[12]) Migne Gr 96, 713.

von St. Amand († 871 oder 873) in einem Carmen de sobrietate [1]) — weitere Aufzählungen werden sich, da wir längst im Mittelalter angelangt sind, erübrigen; der consensus patrum ist so sichtlich weitergeführt, daß den mittelalterlichen Theologen die dogmatische Beweiskraft und Verwendbarkeit unzweifelhaft feststeht. Selbst ein Thomas von Aquin († 1274) weist der Porta-clausa-Stelle vollkommene, vollständige dogmatische Beweiskraft zu! [2]) Unter den Ehrentiteln der Mutter Gottes erscheint jetzt gern die Bezeichnung: „Porta Ezechielis“; sie scheint durch Bernhard von Clairvaux († 1153) besonders volkstümlich geworden zu sein [3]).

Raimund Martini († um 1290) findet, daß die Verdoppelung des Wortes Nasi die zwei Naturen in Christo aufzeige [4]), Petrus Galatinus († um 1540) lehrt, daß die dreimalige Setzung des Wortes clausa die Jungfräulichkeit Mariens ante partum, in partu et post partum bezeichne [5]). Petrus Canisius († 1597) widmet in seiner Mariologie der porta clausa Ezechielis längere Spalten, seine Abhandlung ist aber im wesentlichen nur eine Zusammenfassung aus allen Erklärungen von den Vätern bis zu den Kommentaren seiner Zeit [6]).

Abschließend sei bemerkt: noch im Jahre 1900 wird in einer wissenschaftlichen, theologischen Untersuchung als Ergebnis gefunden: Ez 44,1—3 hat den Wert einer Prophetie der Jungfräulichkeit Mariens [7]).

---

[1]) Monumenta Germaniae historica, Poetae latini aevi Karolini, III, 645.

[2]) In Summa theolog., Pars III, Quaest. 28, Art. 3.

[3]) Sein Sermo III in Antiphoniam Salve Regina (Migne L 184, 1069) führt „Porta Ezechielis“ unter den Ehrentiteln der Jungfrau Maria an. Dieser Sermo ist sehr bekannt und beliebt geworden.

[4]) Tertia Pars, Dist. III, Cap. VII, 7.

[5]) Lib. VII, Buchstabeneinteilung M und N.

[6]) II, 6; Erstdruck-Exemplar S. 137 ff.

[7]) Schaefer, 58 ff.

Schluß.

Einige Parallelen zur verschlossenen Pforte in Vergangenheit und Gegenwart.
(Kurze Anführung.)

Eine Heilige Pforte gab es wahrscheinlich auch zu Assur oder Ninve[1]). Die Idee, die solchen Heiligen Pforten zugrunde liegt, kann man als weiterlebend verfolgen. Es lassen sich eine Anzahl „Heiliger" oder „Goldener Pforten" aufzählen, die gleich der ezechielsichen für den profanen oder allgemeinen Gebrauch geschlossen und kultischen Zwecken oder Fürstlichkeiten vorbehalten sind. Als solche wären z. B. zu nennen: die „Goldene Pforte" zu Konstantinopel, die zwischen 388 und 391 für den Triumphzug des Kaisers Theodosius d. Gr. erbaut wurde, ferner die „Goldene Pforte" zu Wladimir, im Jahre 1164 erbaut, die „Heilige Pforte" zu Szusdal, östlich Moskau, aus dem Jahre 1176 stammend, die „Goldene Pforte" zu Kiew, die des Moskauer Kremls u. a. m. In Bagdad gibt es ein vermauertes Tor, das sogenannte Talismantor, das auch hierher zu rechnen sein wird, und in Jerusalem befindet sich wahrscheinlich an der Stelle der Pforte „Susan" des herodianischen Tempels die „Goldene Pforte", die von den Arabern Bâb ed-Dâhirêje genannt wird. Sie wurde im Jahre 810 von den Arabern vermauert, nur eine kleine Tür ließ man offen. Im Jahre 629 hielt Kaiser Heraklius durch dieses Tor seinen Einzug, und zur Zeit der Kreuzfahrer zogen die feierlichen Prozessionen hier hindurch. Von diesem Tor geht unter den Muslimen die Sage, daß einst an einem Freitag wieder ein christlicher Eroberer hier einziehen werde. Vielleicht war auch die „Huldapforte"

---

[1]) Unger, 202.

an der Südmauer des Tempels eine solche heilige Einzugspforte. Weiter ist bei dieser Aufzählung zu nennen die „Porta Sancta" im Petersdom zu Rom, die römischen Triumphbogen und auch noch deren letzte Ausläufer wie der Triumphbogen zu Paris und das Brandenburger Tor zu Berlin, dessen breiterer Mittelweg ursprünglich für den Herrscher vorbehalten war. Es ist als Einzugstor gedacht, bestimmt für den von siegreichem Feldzuge heimkehrenden König[1].

---

[1]) Nach Unger 201 ff., Baedeker von Palestina und Syrien, 58, und gütigen Mitteilungen des Herrn Privatdozenten Dr. Dr. Schmidtke.

Lebenslauf.

Am 3. April 1895 wurde ich, Karl, Joseph, Julius Harmuth, zu Sagan als Sohn des Kaufmanns Karl Harmuth und seiner Ehefrau Maria geb. Krause geboren. Ich besuchte zunächst vier Jahre die Kath. Volksschule und darauf das Kgl. humanistische Gymnasium meiner Heimatstadt, das ich August 1914 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um als Kriegsfreiwilliger ins Heer einzutreten (Posen, Res.-Fußartillerie-Rgt. 5). Nach etwa dreimonatlicher Ausbildungszeit rückte ich an die Front und nahm bis Kriegsende an den Kämpfen in Polen, Rußland und Frankreich teil. Am 1. 6. 17 wurde ich zum Leutnant d. R. befördert. Nach Beendigung des Krieges und Auflösung meines Truppenverbandes bezog ich die Universität Breslau und studierte daselbst Theologie. Im Sommer 1921 bestand ich das theol. Abschlußexamen und empfing am 23. 4. 1922 die hl. Priesterweihe. Sodann war ich neun Jahre lang als Kaplan in der Seelsorge tätig zu Breslau und Berlin. Auf wiederholt eingereichte Gesuche hin wurde ich März 1931 zu Studienzwecken beurlaubt und bezog abermals die Universität Breslau, um mich dem Studium des AT und der semitischen Sprachen zu widmen. Gleichzeitig übernahm ich die Hausgeistlichenstelle der Kath. Bahnhofsmission (Marienschwestern). In meinem ersten Studiengang 1919—21 hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren: Baumgartner (Philosophie), Geyer, Nikel, Pohle, Rücker, Schubert, Seppelt, Sickenberger, v. Tessen-Węsierski, Triebs, Wagner und Wittich. Bei Prof. Nikel nahm ich auch an den Übungen des alttestamentl. Seminars teil. Nach meiner Priesterweihe hörte ich als Hospitant weiter AT bei Prof. Heinisch und erlernte bei Prof. Rücker die Anfangsgründe des Syrisch. Während meines zweiten Studienganges hörte ich Vorlesungen bei folgen-

den Herren Professoren: Alfons Schulz: AT, Friedrich Wilhelm Maier: NT, Brockelmann: Arabisch und Syrisch, ferner bei Herrn Privatdozent DDr. Schmidtke Babylonisch-Assyrisch und bei Herrn Dozent des jüd.-theol. Seminars, Universitätslektor Dr. Rabin rabbinisches Schrifttum, insbesondere die Sprache der Mischna. Die Kenntnis der aramäischen Sprache suchte ich mir autodidaktisch anzueignen.

Die Anregung zu vorliegender Dissertation erhielt ich von Herrn Prof. Dr. Schulz; ihm bin ich zu besonderem Danke verpflichtet. Herr Prof. Schulz hat meine Neigung zu text- und literarkritischem Arbeiten sowie meine Vorliebe für exegesengeschichtliche Untersuchungen sehr bestärkt und gefördert und hat mir auf Grund seiner reichen Erfahrung viele neue Wege gewiesen, zu möglichst sicheren Ergebnissen zu gelangen; auch sein Seminar gab mir viel. Herrn Prof. DDr. Schmidtke danke ich für manche wertvollen Winke, Anregungen und Mitteilungen und für das meiner Arbeit stets bezeigte Interesse.

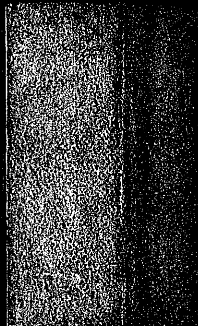
Harmouth 1040437

Die verschlossene pforte

JAN 1 4 '37 Vieleias

2 40625


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 458 040




LOT NO.
0032
PIECE NO.
280